communio viatorum

A THEOLOGICAL QUARTERLY PUBLISHED
BY THE ECUMENICAL INSTITUTE OF THE COMENIUS
FACULTY OF PROTESTANT THEOLOGY, PRAGUE

EDITORS: J. L. HROMÁDKA AND J. B. SOUČEK
MANAGING EDITOR: LUDĚK BROŽ

VOLUME IV

1961

PRINTED IN CZECHOSLOVAKIA

EDITORIAL

We have often been criticised on account of our alleged onesidedness. Not only in our practical activity, but also in our theological outlook. We take this criticism very seriously into our consideration. One of the most important prerequisites for any effective and creative dialogue is a sincere openness to any word of criticism, objection or a direct disapproval. It is rooted in the deepest ground of our faith and theological thinking. We cannot do anything important and relevant, we cannot make one single step forward unless we are ready for a self-searching reconsideration of anything we have done so far. However, we propose one important question: is it at all possible to avoid what we call onesidedness? If we look at any problem in the perspective of a purely academic observer or spectator, or if we withdraw into a corner of neutrality, spiritual and political, an attitude of cold and unengaged objectivity might be possible. But if we look at the situation in which we live, if we deal with most important and ominous problems of our time and ask what we should do, what is our mission, we cannot wait, we have to make a decision and go ahead in dealing with practical issues of the situation. Any decision is in its very nature onesided. It cannot be otherwise. Looking at a man or at a group of people engaged in a definite campaign or project we have to take seriously their point of view and examine the matter and the cause they fight for. It is not legitimate to dispose of their ideas and programs on account of onesidedness. We must not forget that our objections are of necessity onesided also. Who is the ultimate arbiter as to what is onesided and what is not? In what perspective do we raise our questions of criticism or disapproval? Is not every perspective, any point of view in the realm of

practical activity and decisive actions onesided? The great mission of the Christian church at the present moment is to establish a plane and to create an atmosphere for an open listening to one another, for a self-examination and for a readiness to come together to learn from one another, and to arrive at some kind of agreement and common action.

Let me illustrate what I have in mind. In our pronouncements, resolutions, and addresses, we have raised a quite definite understanding of the present international and spiritual situation. Furthermore, we have submitted to our churches in the East and in the West quite definite suggestions and ideas about what to do and how to deal with an imminent danger of new catastrophe. For example, we have pointed to the absurd exclusion of People's China from the international discussions and negotiations, from the United Nations and from the actions for disarmament, against the atomic bomb and for a peaceful coexistence of nations. Or we have submitted a decisive proposal for the immediate abolition of weapons of mass destruction. We have also dealt with the issue of the Cold War and rejected the very idea of it. We have seriously and positively reacted to the main proposals of the Soviet Union for the cessation of nuclear armament and against the growing danger of international tension. However, we were ready to discuss any counter-proposal or any other understanding of the situation and what we ought to do. Is it permissible to react to our ideas, proposals and interpretations as though they were onesided? Is not any critical view of our views equally onesided? Is the objection against the admission of China into the United Nations objectively valid? We do not insist that we possess the only possible and true way of dealing with the international situation. We are ready to listen, to reconsider, and to reexamine any of our interpretations, ideas and actions. However, we oppose the assumption that the Western point of view, the Western atmosphere, the Western way of action is the criterion of what is right and wrong, what is acceptable and unacceptable, or, in other words, that it is the only objectively valid position. The world is changing from day to day. Even the year of 1960 proved to be a time of terrific dangers and of deep transformations in the life of nations. The year of 1961 may be equally pregnant with momentous dangers and may every week and every month challenge our old conceptions and petrified notions. Theologically speaking, we have to act and look at the changes and dangers of our time as a *communio viatorum,* with open eyes and, again, with sovereignty of faith in the Gospel of Jesus of Na-

zareth. As a *communio viatorum* we hope to come together in June 1961 for the All Christian Peace Assembly of Prague. Our doors are open for anyone, for any criticism and, of course, for any help, counsel and intercession. Let us definitely give up the almost ingrained attitude of mutual distrust and suspicion and the easy way of dealing with the other side as though it were onesided. No real encounter, no creative talking to one another is possible without "onesidedness"; and without a fair and mutual listening to what we understand by onesidedness. What is needed is to take one another seriously and to take with open mind, with courage and hope the unceasing and tremendous revolutionary transformation of our common world. Nothing is static and stable. The world of 1939, yes, the years of 1945 and 1950 cannot come back. The old, leading, nominally Christian nations have ceased to be the only legitimate architects of the international community. Socialism and communism and, in recent years, new African and Asian nations are claiming an equal place and opportunity in the struggle for peace, international order and a new human society. We anxiously hope that the All Christian Peace Assembly in June 1961 will provide an effective forum for confronting our views, proposals and projects, for clarification of our theological basis and for a deeper co-operation of nations in general, and of Christian churches in particular.

■

One American churchman and editor published in his magazine a report on the European theological scene. He pointed to the fact that the Theology of Crisis (in America called neo-orthodox) has ceased to be the leading theological movement in Europe and that the springtime has been replaced by a wintertime. With joy and satisfaction he reported on the fact (ascertained by a poll) that almost seventy five percent of American clergymen still adhere to a conservative and fundamentalist theological point of view. We do not wish to deal with this matter and are not ready to question the report of the above mentioned churchman. We only wish to call attention to the fact that the changes within the European (continental) theology reflect the deep changes in the European cultural, spiritual and political atmosphere. We do not know whether in a right direction. We may discuss the issue of the present theology on some other occasion. However, we wish to express our unrest about our theological disintegration and

challenge all theological thinkers and responsible churchmen to wrestle more energetically for a consolidation also in the realm of theology. The spiritual situation in the world is grave. And our lack of theological responsibility might accelerate and deepen the breakdown of contemporary Christianity. Simultaneously, however, we are equally disturbed (provided the report on American theology among clergymen is correct) by the lack of readiness to cope with a crisis of the present time and to rely on old theological methods and formulae of conservatism and fundamentalism. The living message of the Prophets, of the Gospel and the Apostles, the message of the Incarnate, Crucified and Risen Word must be liberated from the old, and in many ways, obsolete shackles of our theological and ecclesiastical tradition. Only the Living Lord present in the living *communio viatorum* may, humanly speaking, become a signal sound of advance and triumphant hope.

J. L. H.

ALBERT BERECZKY Unser schmaler Weg

I.

Alle Christen auf der ganzen Welt kennen diesen Ausdruck der Bergpredigt sehr gut: der Schmale Weg. Unzählige Predigten wurden über ihn gehalten und er erhielt je nach dem Wechsel der Zeiten und der kirchlichen Situationen verschiedene Deutungen, obwohl er an sich, ohne Erklärung, einfach, ich könnte wohl sagen selbstverständlich ist. Er ist der Weg des Lebens, so wie unser Herr das Wort Leben gebrauchte: ewiges Leben, das heisst die Fülle des Lebens, in der alle Verheissungen dieser und der kommenden Welt enthalten sind. Dieser Weg bedeutet, dass der Christ stets unterwegs ist und niemals stillsteht und das unser schmaler Weg einen Weg bedeutet, dessen Ziel gerade die Fülle des Lebens ist. In diesem Sinne können alle christlichen Kirchen der Welt in selbstwusster Demut über »*unseren* schmalen Weg« reden.

Der Verfasser dieses Artikels lebte schon seit einigen Jahren in der Hoffnung, dass ihm infolge seiner schweren Krankheit im Ruhestand nur noch eine, besonders heilige Aufgabe blieb: der Dienst des Gebetes. Er ist auch stets bestrebt, mit jener Kraft die er in dieser Schwäche erhielt, diesen Dienst zu erfüllen und zwar womöglich so, wie uns das Wort Gottes beten lehrt. Ich weiss es aus der Praxis des Gebetes, dass dieser Dienst auch bei dem letzten Atemzug nicht aufhört, denn wir werden im himmlischen Leben irgendwie am Lobpreisen Gottes, das heisst am höchsten Grad des Gebetes teilhaben. Aber ich habe gerade vom Beten oft festgestellt, dass man, wenn man für eine Person, oder für eine Sache wirklich betet, als Antwort von Gott für diese Person, oder für diese Sache unbedingt auch etwas zu tun bekommt. Man kann nicht »ungestraft« beten. Das Gebet hat nicht nur eine unaussprechliche Stille und einen unendlichen inneren Frieden, sondern es ist zugleich auch ein Kampfplatz, wo der Mensch mit dem ihn dazu beauftragenden und durch Seinen Geist ermutigenden mächtigen Gott ringt. In diesem ringenden Gebet pflegen die stillen und unwiderstehlichen Befehle Gottes zu erscheinen. Es kann sein, das Befohlene, das was man tun muss, nur ganz unscheinbar ist und dennoch ist es eine unerlässliche Bedingung der frohen Fortsetzung des Gebetes, dieses Wenige, was uns Gott gerade sagt und was Er von uns erwartet, zu tun. Seht, so ist es mir mit der Prager Christlichen Friedenskonferenz gegangen.

Mit den Brüdern in Prag und in erster Linie mit der Comenius Fakultät verbinden mich nicht nur persönlich herzliche Dankbarkeit und unvergängliche Liebe, sondern ich bin mit ihnen auch durch die Bande verbunden, die aus der zunehmenden Freude und aus dem wachsenden Interesse gegenüber der in erster Linie durch sie angeregten Arbeit entspriessen. Diese Sache hat von Anfang an nicht nur mein grosses Interesse hervorgerufen, sondern sie verlangte von mir auch meine fürbittende Teilnahme. Mein körperlicher Zustand gab mir gar keine Hoffnung dazu, auch persönlich an dieser Arbeit teinehmen zu können. Dies bedeutete aber für mich ausser

vorübergehenden Stimmungstrübungen überhaupt keine Störung, denn wie ich schon sagte, konnte ich mich durch das Gebet auch an dieser Arbeit beteiligen. Und so wäre ich gewiss unter vielen Tausenden ein stiller und von Liebe erfüllter Teilnehmer der Sache der Christlichen Friedensbewegung im Dienst des Gebetes geblieben, hätte ich die Überraschung nicht erlebt, dass der Inspirator dieser Bewegung, mein Herzenfreund und Bruder Joseph Hromádka von mir einen Beitrag für die Zeitschrift Communio Viatorum verlangt. Man muss diese Bitte erfüllen, den sie kam offenbar auch so, wie die Befehle von oben zu kommen pflegen. Man muss sie erfühlen, nach bestem Wissen und Vermögen, denn mehr als das verlangt auch unser Herr nicht von uns. (»Was sie vermochte, hat sie getan«). So will ich es also versuchen, vom schmalen Weg des Christen und der christlichen Kirche so zu reden, wie wir ihn in Katastrophen und im Aufstieg, in der Schande und in der Busse ringend gesucht und wie ich glaube, auch gefunden haben. (Ich möchte es gleich aussprechen, niemand denke, dass wir stets auf dem schmalen Weg gewandelt sind oder geradezu so auf diesem wandelten, wie es unserer Berufung geziemt, man verstehe darunter nur so viel, als ich sagte: wir haben *unseren* schmalen Weg zuerst nur ahnungsvoll, später aber stets klarer erblickt.)

Dieses *wir* bedeutet die ungarische Christenheit. Ich bin mir dessen bewusst, dass ich nicht ex offo im Namen aller ungarischen christlichen Kirchen reden kann. Doch ich kann es darüber, was hier bei uns geschah und geschieht, im Glauben aussprechen, dass das nicht die Sache einiger einzelner Menschen war und sein wird, sondern in Wirklichkeit die Sache des ganzen ungarischen Christentums ist. Selbstverständlich denke ich in erster Linie an die Ungarische Reformierte Kirche. Nicht nur deshalb, weil sie dreiviertel aller ungarischer Protestanten umfasst, sondern auch deshalb, weil zur Zeit der grossen äusseren-inneren, gesellschaftlich-wirtschaftlich-politischen Umwandlung jene innere Gärung, die das Suchen nach dem »schmalen Weg« sozusagen zu ihrer Losung werden liess, in dieser Kirche begann. Doch der ganze ungarische Protestantismus schloss sich dem Weg der reformierten christlichen Kirche an, mit mehr oder weniger innigen Gegensätzen kämpfend, was auch für unsere Kirche bezeichnend war. Und wir können zu einem beträchtlichen Teil auch die Römische Kirche zu diesen rechnen, von deren bedeutenden führenden Persönlichkeiten viele durch eine solche Freundschaft mit mir verbunden sind, oder verbunden waren, in der sie unsere kämfenden Brüder waren und es während der Zeit der geschichtlichen Schicksalswende auch im demütigen Suchen und gehorsamen Finden des rechten Weges der Kirche blieben.

II.

Was war wohl das Neue an diesem unserem schmalen Weg?

Keineswegs irgendeine solche Entdeckung, wie wenn wir auf das Evangelium gestossen und als ob wir nicht nur bescheidene und einfache Weiterführer des ununterbrochenen Lebens der Kirche wären, das nach den Worten unserer Bekenntnisschrift vom Anfang dieser Welt bis zu deren Ende weitergeht. Zur Zeit in der unser Herr das »neue Gebot« aussprach, kam es in der griechischrömischen Welt bereits viele Philosophen, die den müssigen Bürgern der Fora in der Form von schönen Unterweisungen über die Liebe genussvolle Diskussionsthemen darboten. Und dennoch war das, was

Jesus brachte, so wie er es brachte und wie er es ausprach und lebte und besiegelte, etwas ganz, ganz Neues. Wir können aber die Neuartigkeit des Neuen im Alten nicht nur an einem so alleinstehenden Beispiel aufweisen. Ein jeder Christ, der seine Bibel liest, erlebt ja wohl nicht nur einmal das Wunder, dass durch das oft Gehörte oder Gelesene, Worte auf einmal einen ganz neuen Sinn erhalten, weil ein neues Licht in ihnen aufbricht und den Menschen und seine Umgebung bestrahlt. Irgendwie war der schmale Weg auch für uns auf diese Art etwas Neues. Begreifen kann das nur der, der sich ein wenig in unsere Geschichte zu versetzen versucht, das aber ist — ich weiss es sehr wohl — ein Ding der Unmöglichkeit. Die Gefühle, das Denken oder das Handeln des einen Menschen werden für den anderen niemals *restlos* verständlich sein. Es hat Gott gefallen, dass die tiefsten Geheimnisse des Seins, die verborgendsten Kräfte des Lebens nur Ihm offenbar sein sollen. Doch innerhalb des Kreises dieser zentralen Wahrheit gibt es etwas, was auch im Bereich unserer Fähigkeiten liegt. Eines der wertvollsten Dinge, die ein Mensch dem anderen bieten kann, ist gewiss die Fähigkeit des Mitgefühls, oder vielmehr des Einfühlens. Es bleibt stets das Grundgesetz eines jeden wirklichen Dienstes, war der Apostel Paulus in diesen Worten zusammenfasst: »Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, damit ich Juden gewinne; denen, die unter dem Gesetze stehen, als ob ich unter dem Gesetze stände — obgleich ich selbst nicht unter dem Gesetze stehe —, damit ich die unter dem Gesetze Stehenden gewinne; denen, die ohne Gesetz sind, als ob ich ohne Gesetz wäre — obgleich ich nicht ohne Gesetz Gottes, sondern dem Gesetz Christi unterworfen bin —, damit ich die, welche ohne Gesetz sind, gewinne; ich bin den Schwachen ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne; allen bin ich alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette« (1. Korinther 9:20-22). Diese Bereitschaft zur absoluten Selbstidentifizierung gab Paulus jene wunderbare Freiheit, die er gerade hier, im Zusammenhang mit dieser Dienstbereitschaft für alle zum Ausdruck bring, »ich bin allen gegenüber frei« und zwar deshalb, weil »ich mich allen zum Knecht gemacht habe« .Wenn wir auf unseren schmalen Weg blicken, sehen wir sogleich einen kennzeichnenden Zug dieser Schmachheit: es ist der freie Dienst. Ich wohl darin kein Widerspruch verborgen? Doch. Es ist ein Widerspruch und es ist dennoch keiner, denn die Wahrheit kommt meistens in einer Spannung zum Ausdruck und sie kann nur dialektisch festgehalten werden. Wenn jemand den Weg der Ungarischen Reformierten Kirche, den sie — und mit ihr, mehr oder weniger, auch die ganze ungarische Christenheit — nur in den letzten zwanzig Jahren hinterlegt hat, von aussen betrachtet, so wird er gewiss viele Widersprüche in ihm finden. Der schmale Weg hat sich tatsächlich manchmal äusserst verengt. Und dadurch war einmal wohl die Freiheit der Kirche, ein anderes Mal aber die Knechtsform der Kirche von einer tödlichen Gefahr bedroht. Man konnte das Gleichgewicht niemals so finden, dass das, was gestern gültig war, gewiss auch heute gültig ist, denn die *καιροὶ* wechseln so, wie sie sich auch für das Volk Israel so manchesmal entscheidend geändert haben. Nehmen wir ein Beispiel. Das Volk Israel erhielt durch die Späher abschreckende Nachrichten über die Gefahren des gelobten Landes. Das Volk empört sich gegen Moses, genauer gesagt gegen das Gebot Gottes und verweigert den Kampf gegen die bisherigen Herren Kanaans. Moses demütigt sich in diesem Zeitpunkt an Stelle seines ganzen Volkes mit tiefer Busse und verkündet ihm dann, dass es nunmehr nicht in

das gelobte Land einziehen soll, sondern dass sein Weg in die Wüste zurückführt, wo seiner die schweren Jahrzehnte des Wanderns harren. Das Volk kam nun plötzlich zu einem kühnen und grossen Entschluss — es nahm sogar den Schein der Busse auf sich — und jetzt ging es gegen das Verbot Mose, auch zum Trotz gegen Kanaan los. Als es blutenden Hauptes zurückfallen musste, kam die bittere Einsicht, dass das, was gestern das Gebot und der barmherzige Wille Gottes war, heute bereits Ungehorsam sei und das Gericht Gottes nach sich ziehe.

Das eine Problem des schmalen Weges war und es ist es auch offenbar geblieben, dass wir einesteils aus den unwandelbaren, weil von Gott für alle Zeiten und alle Generationen gegebenen Evangelium und Gesetz nichts preisgeben, — anderenteils aber dass wir die vielleicht uns sehr ans Herz gewachsenen Traditionen und unzeitgemässen Dienste des kirchlichen Lebens nicht im Namen des Evangeliums zu ewigen und unerlässlichen Werten erklären. Der Weg zwischen diesen beiden — zwischen den Ewigen und den zur Vergänglichkeit bestimmten — ist oft offenbar sehr schmal. Wir könnten das auch so formulieren: die Entscheidung ist nicht leicht. Dazu, dass wir zwischen den der Kirche anvertrauten ewigen Gütern und zwischen den der Kirche anhaftenden zeitlichen, vielleicht guten, vielleicht nicht guten anderen Dingen richtig unterscheiden können, ist es vor allem notwendig, dass sich die Kirche mit einem nie dagewesenen Eifer und dem Bewusstsein dass es hier um Leben oder Tod geht, dem Studium des Gotteswortes widmet. Denn es gibt nur dort, allein im Wort Gottes, im fleischgewordenen Jesus Christus, im gekreuzigten und auferstandenen Herrn, besonders in Krisenzeiten für die Kirche eine reale, beinahe handgreifliche Wegweisung.

III.

Wenn ich jetzt unseren ringend suchenden, mehr oder minder gut beschrittenen Weg aufs Neue zu überdenken gezwungen bin, so muss ich es wieder nachdrücklich betonen, dass es hier nicht um irgendeinen besonderen, vom Weg der anderen christlichen Kirchen ganz unterschiedlichen Weg geht und das das Gleiche auch für das Suchen des Weges und auch für sein Finden gilt. Denn das, was wir uns im Bisherigen zum Ziel gesetzt haben, ist in aller Welt genau so eine Aufgabe von sämtlichen Kirchen: den gerade dort und gerade zu diesem Zeitpunkt gegebenen Geboten des einen Herrn in wandelnden Situationen und unter verschiedenen Umständen zu gehorchen. Aber gerade haben wir in Ungarn das Ungewöhnliche, das Neue zu spüren bekommen und erlebt. Und möge man uns der Geschichtsphilosophie beschuldigen oder nicht, ich muss es aussprechen, dass wir nicht durch den Felsen zerschmetternden Hammer und nicht durch das versengende Feuer des Gotteswortes zur ernstlichen Busse und zum wirklichen Erwachen getrieben wurden, sondern durch jene Ereignisse, die mit uns, durch uns und unter uns geschahen. Und hier habe ich ganz persönlich über mein eigenes christliches Leben einiges zu bekennen, um dadurch den sogenannten »neuen Weg« unserer Kirche und der ungarischen Christenheit verständlicher zu machen.

Zu meiner Studentenzeit kam John Mott einige Male nach Ungarn. Ich war damals ein begeistertes Mitglied des Christlichen Studentenverbandes. Dann gab ich alle Kräfte meines Lebens in den die evangelische Erneuerung der Kirche anstrebenden Bewegungen aus, und ich war davon überzeugt,

dass es nichts Besseres, Schöneres und besonders *Genügenderes* auf dieser Welt geben kann. Ich möchte diese Vergangenheit und die in ihr enthaltenen, vielen teuren Werte die ich Gottes Barmherzigkeit zuschreibe und verdanke, um keinen Preis verleugnen. Um einen geläufigen Ausdruck zu gebrauchen, könnte ich sagen, dass auch ich einen pietistischen Typus vertrat, der sich von dem sogenannten Vereins- oder Gemeinschaftschristentum in jenem wesentlichen Zug unterschied, dass er aus allen Kräften für die Erweckung und das Leben innerhalb der Gemeinde eintrat und nicht nur sein Arbeitsgebiet, sondern auch seine geistliche Heimat in der Kirche sah. Wahrscheinlich hätte ich ein verhältnismässig ordentliches und auch nicht fruchtloses Pfarrerleben geführt und abgeschlossen, wenn in Deutschland das Hitler-Regime nicht dazwischen gekommen wäre. Die schreckliche Not der sozialen Lage in Ungarn habe ich nicht genügend gesehen und auch ich praktizierte die Möglichkeit der Heilung in der Verabreichung der »sozialen Öhltropfen«, gemeinsam mit meiner für die Armenpflege eifrig opfernden Gemeinde. In den dreissigen Jahren arbeitete ich in einer Vorstadtgemeinde von Budapest und das eingeschläferte Gewissen konnte in mir nur hie und da durchbrechen, als ich das elende Los armer Lehrlingskinder oder die sogenannte Wohnung der in Massenquartieren zusammengepferchten unglücklichen Obdachlosen sah. Ich dachte, wir hätten nur eine einzige Möglichkeit zur Linderung der elenden Zustände und unsere kirchliche Armenpflege glich zweifellos —heute sehe ich es schon — den damaligen hoch in der Mode stehenden »Elendlindernden Aktionen ihrer Durchlaucht der Gemahlin des Reichverwesers«. (Es ist bezeichnend für die Lage, dass die damaligen Herren Ungarns sich nicht schämten diesen Ausdruck zu gebrauchen: elendlindernde Aktion.) Der Hitlerismus schreckte mein Gewissen auf. Und besonders der persönliche Bekennermut eines Mannes war damals auch unbekannterweise von einer tiefen Wirkung auf mich. Dieser Mann war Niemöller. (Als ich im Jahre 1948 an der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam Niemöller und seiner Gattin zum erstenmal begegnen durfte, war diese Begegnung für mich eine sehr grosse Freude. Und ich sah zugleich mit erschütterter Befremdung, dass die dort anwesenden Deutschen, mit denen ich in einem Hotel wohnte, ihr Gesicht grollend abwandten, als ich ihnen begeistert erzählte, dass ich während des Krieges ständig für das Leben Niemöllers gebetet hatte. Ich habe es erst später erfahren, dass Niemöller den Mut hatte, in Deutschland über die Sünden der Deutschen zu reden und dass er deswegen an manchen öffentlichen Versammlungen scharfem Widerspruch und beleidigenden Angriffen ausgesetzt war. Diese Dinge haben mich überrascht, aber sie konnten mich nicht niederdrücken, denn in dieser Zeit beschritten wir schon mit grossem Eifer den schmalen Weg der Busse.) Seit meinen Jugendtagen habe ich aus dem Wort Gottes schon so viel gelernt, wie gefährlich das Gift des Antisemitismus ist und der auch bei uns wachsende Antisemitismus erfüllte mich mit vielen Sorgen. Das wirkliche Erwachen aber trat bei mir nur 1938 ein. Von dieser Zeit an habe ich es verkündigt, dass nur die Blinden jenen Greuel der Verwüstung nicht sehen, durch den auch wir vom Tod der ganzen Nation bedroht werden. »Als 1938 gerade am 29. September nach Österreich, auch die Tschechoslowakei dem unersättlichen Hitler-Faschismus geopfert wurde, erhoben einige unter uns beinahe vom Entsetzen ergriffen unsere Häupter am stillen Herde des christlichen Lebens und der Arbeit . . . Damals

wurde unter uns — wirklich so, wie wenn er wieder in unseren Reihen gelebt hätte — das Wort des Propheten Jeremia laut, in der Verkündigung der kommenden und nunmehr unabwendbaren entsetzlichen Gerichte Gottes. Hier irgendwo begann für unsere ganze Kirche eine mit vielen Verheissungen und manchen bitteren Enttäuschungen reiche Zeit . . .« So sprach ich darüber am zehnten Jahrestag meines Bischofsdienstes im September 1958. Alles, was in der Welt geschieht, kann nicht ohne unsere Verantwortung und ohne unsere Teilnahme geschehen. Die christliche Kirche kann nicht abseits stehen, ganz im Gegenteil, sie muss sich in die erste Frontlinie stellen, um *mit ihren eigenen Waffen,* die keine leiblichen sind, gegen »die Geisterwesen der Bosheit« zu kämpfen.

Die erschütterndste Entdeckung für mich bestand darin, dass sich die dunklen Mächte nicht ausserhalb der Kirche, sondern gerade in der Kirche gestärkt haben. Als ich von der zwingenden Kraft Gottes aus der stets gesegneten, aber an sich ungenügenden und engen Welt der individuellen Frömmigkeit, zwischen die grossen aneinanderprallenden Kräfte des Lebens des Volkes, der Nation und der Welt geschleudert wurde, erblickte und verkündigte ich die Busse, als die allererste Aufgabe der Kirche. Nach dem ersten schmählich verlorenen Weltkrieg brach der zweite aus, und dieser stiess unser armes Volk in eine viel tiefere Schande und in ein grösseres Verderben, als alle vorangegangenen. Wer das nicht erlebt hat, kann sich schwerlich in jene Lage versetzen, die ein ungarischer Christ empfinden musste, während er sein Volk, sich in die für sicher betrachtete Endkatastrophe stürzen sah. Ich habe vom ersten Augenblick des Hitlerkrieges niemals daran gezweifelt, dass der Nazismus disesen Krieg schmählich verlieren würde. Ich konnte nur darin keine Klarheit gewinnen, ob er auch unser Volk mit sich in den Abgrund reissen würde, oder ob wir »als ein aus dem Feuer gerissenes Scheit« erspart blieben. Letzteres geschah. Der Krieg kostete nicht nur viele Hunderttausende von unglücklichen Ungaren auf den Kriegschauplätzen das Leben, sondern er brauste sozusagen von Schritt zu Schritt über das ganze Land. Und in dieser Zeit war das ekelerregendste unter allen Scheusslichkeiten dass man an dem zum Sündenbock gestempelten Judentum verübte viel Unrecht. Wir erlebten den Tag, an dem das als nicht ganz zuverlässig betrachtete Ungarn, am 19. März 1944, von der deutschen Armee überrumpelt wurde und wir unter deutsche Besetzung gerieten. Die Worte der ungarischen Nationalhymne gingen an uns in Erfüllung: das Schwert suchte den Verfolgten in seiner Höhle und als er sich umsah, fand er keine Heimat im eigenen Vaterland.

In diesem zur Verzweiflung treibenden Zeitpunkt zerfiel der Dienst der Kirche in verschiedene Richtungen. Es gab einen kleinen Teil, der in den mit dem gelben Stern Gezeichneten seine Brüder und Schwestern sah und für sie einstand; und den sogenannten Bundesgenossen nur als Feind anerkannte. Das Gift des Antisemitismus drang in den Leib der Nation durch eine zähe und planmässige Agitation und verschiedene gesetzgebende Massnahmen langsam ein. Das Wort »hier ist kein Grieche noch Jude«, wurde nur in sehr wenig Kirchen verkündigt. Und es gab noch viel weniger Orte, wo die aus rassischen oder politischen Gründen Verfolgten auch nur übergangsweise ein Obdach gefunden hätten. In diesen Tagen waren der Polizist an der Strassenecke und der Hausmeister die Behörden des alltäglichen Lebens und so war während einer ziemlich langen Zeit ein Taufschein gleichbedeutend mit Lebensrettung. Jene entsetzlichen Tage, in

denen um unsere Kirche täglich etwa zweitausend Menschen zusammenströmten, so dass die Polizei zur Aufrechterhaltung der Ordnung erschien, während wir mit meinem damaligen treuen Mitarbeiter László Pákozdy täglich achthundert Taufen vollzogen, sind schwer zu vergessen. Und ich muss es bekennen, wir tauften unter schwersten Gewissensbissen. Meistens war es so, dass man achthundert Menschen eine einzige Predigt halten konnte und nachher gab es kaum eine Hoffnung auf ein Wiedersehen mit ihnen. Der schwerste Gewissenskampf ergibt sich stets daraus, wenn man zwischen zwei guten Dingen gegenüber einem entsetzlichen Bösen zu wählen hat. Uns fiel damals diese Rolle zuteil. Wir haben es überstanden. Der Krieg ging zu Ende und wir blieben — o Wunder aller Wunder! — gespart, ohne Verdienst, oder noch richtiger unverdienterweise. Und nicht nur unser nacktes Leben blieb erhalten. Indem hinter unserem Rücken das alte Ungarn mit seiner ganzen bisherigen militärischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung unter entsetzlichem Getöse zusammenbrach, began vor unseren Augen die riesige Aufgabe zu schimmern: dem übriggebliebenen Volk das wohlverdiente Gericht Gottes und seine niemals verdiente und niemals wirklich genügend dankbar anerkannte Gnade zu predigen.

Doch ich muss noch weiter mit einigen Bekenntnissen über mein persönliches Leben fortfahren. In dem nach dem grossen Zusammenbruch neubeginnenden ungarischen Leben musste ich übergangsweise auch am praktischen politischen Leben teilnehmen. Während der Jahre des Widerstandes spannen sich zwischen mir und mir weltanschaulich sehr fernstehenden Menschen solche persönliche Fäden, dass ich der Verpflichtung der aktiven politischen Tätigkeit nicht ausweichen konnte. Ich war länger als ein Jahr Staatssekretär und dann Präsident des Parlamentsausschusses für äussere Angelegenheiten. Ich wusste, dass mein wirkliches Arbeitsgebiet im speziellen Dienst der Kirche liege. Aber ich wusste auch, dass dieser Dienst von demjenigen Volk, zu dessen Fleisch und Blut auch wir, die wir ohne unser Zutun gläubig und so zu Schuldnern aller geworden waren, gehören, nicht getrennt werden könne. Wir mussten diese Schuld abtragen und zwar auf die einige gottgefällige Art: im Dienst unseren Nächsten. Die Liebe Gottes und die Liebe zu den Menschen können nur dann nicht getrennt werden, wenn sie sich konkretisieren, das heisst wenn sie auf jene blicken, die vor ihren Augen stehen, die auf sie angewiesen sind, für die sie etwas tun können. Und das gilt stets für alle in aller Welt. Das bedeutet mit anderen Worten, dass man überall ein Christ sein kann, denn es gibt überall Menschen, die darauf angewiesen sind, was sie in erster Linie von uns erwarten können: die Liebe. Wir mussten unsere ganze Evangelisations- und Erweckungsarbeit an diesem Punkt schwer verurteilen. Sie entsprach der grossen Ouverture zu 1. Korinther 13 nicht: »Wenn ich allen Glauben habe, habe aber die Liebe nicht, so bin ich nichts«.

IV.

Ich habe unseren schmalen Weg bereits mit zwei kennzeichnend christlichen Worten zu charakterisieren versucht: *Busse und Liebe.* Weder das eine, noch das andere machte auf die sich aus den Verlusten der Nachkriegszeit und ihrer vielen Leiden langsam erholenden Menschen einen angenehmen Eindruck. Die neue Stimme, mit der in unserer Kirche der Ruf

zur Busse und zur Verantwortung für die anderen erklang, berührte unangenehm. Man kann ja gegen die Busse so viel Ausflüchte anführen! Zum Beispiel solche: warum sprechen wir nicht über die Sünden der anderen, warum verurteilen wir nur uns selbst, — oder warum reden wir so viel über das Vergangene, sprechen wir lieber über die Gegenwart und über die Zukunft. Und es ist natürlich, dass sich hinter jeder Ausflucht — möge sie einer noch so elenden Gesinnung entspringen — auch ein Fünkchen Wahrheit verbergen kann. Man kann die Vergangenheit tatsächlich vergessen, wenn wir sie bereut haben und wenn sie uns vergieben wurde. Es gibt für einen Menschen, der Vergebung erhalten hat, nichts Fruchtloseres und Schädlicheres, als eine ständige Rückkehr zum Aufreissen der alten Wunden. Für den in der Busse und in der Vergebung freigewordenen Menschen und für die ebenso freigewordene Kirche tut sich ein wunderbarer Weg, der Weg des freien Dienstes auf. Man kann lieben, man kann Gutes tun, man kann anderen helfen und zwar umso mehr, je weniger Gutes wir in der bereuten Vergangenheit getan haben. Diese verantwortliche Gesinnung, durch die die Kirche zum Dienst in der Welt gerufen wird, wird meistens von dem getarnten Hass getrübt. Ich erinnere mich wohl daran, dass ich in den letzten Jahren des Krieges im Toben der schmutzigen Wellen des Antisemitismus manches Mal auch darüber gepredigt habe, dass ich vor den Folgen des Antisemitismus nicht für die Juden, sondern für die Ungarn Angst habe. Denn im schlimmsten Fall — und leider ist dieser eingetreten — kann nur der Leib der Juden getötet werden, der Antisemit aber mordet seine eigene Seele. Doch nicht nur diese eine Art des Hasses, diese eine Art all jener Stellungnahmen, deren Benennung mit »anti« beginnt, ist ein so tödliches Gift. Ein jedes »anti« trägt in sich die Gefahr, eine negative Gesinnung zu entwickeln, die nichts zu tun hat, die nur nehmen und verderben kann. Es erübrigt hier zu sagen, dass man für diese These heutzutage in aller Welt erschreckende, grosse Beispiele findet.

Sobald sich unsere Kirche nach dem Krieg vom unbewussten Weitertorkeln erholte, tauchten in ihr einerseits aufs Neue die Kräfte der die individuelle Frömmigkeit erweckenden pietistischen Bewegung auf (und ich wollte mitnichten, trotz aller ihrer Fehler und Mängel, die in ihr gegebenen vielen guten Gaben nicht dankbar anerkennen), anderseits nahm auch die Kraft der zuerst in kleinerem Kreise ertönenden, doch stets mehr um sich greifenden Stimme des Rufes zur Busse und zur umfassenden Liebe in der Predigt zu. Unser schmaler Weg unterscheidet sich auch an diesem Punkt ein wenig vom Weg des Gehorsams der anderen christlichen Kirchen. So haben wir zum Beispiel unter vielen anderen üblen Erbschaften des »tausendjährigen Ungarns« die beinahe traditionell gewordene »gerechte Sache Ungarens« geerbt. Es ist kennzeichnend, dass zwischen den zwei Weltkriegen sogar ein Flugzeug gebaut wurde, das den Namen trug: »Justice for Hungary«. Es scheint mir gar kein schlechtes Symbol zu sein, dass diese Maschine irgendwo über Italien Feuer fing und verbrannte. Wir haben eine sehr schwere Aufgabe übernommen. Nach den vielen lauten und eingefleischten Phrasen der gewohnten ungarischen Überheblichkeit, mussten wir unsere wirkliche Erbschaft, die Stimme der Busspredigten der ungarischen Reformatoren aus dem 16.—17. Jahrhundert ertönen lassen. Diese Prediger — unter ihnen zum Beispiel der ungarische Bibelübersetzer Gáspár Károli — hatten den Mut die Ursache des Verfalls des Landes, der türkischen Siege und der schweren Schläge der Habsburger in Gott selbst zu

suchen. Auch wir haben es erkannt, dass zur Wurzel unserer wirklichen Krankheit jenes Wort führt, in dem die Heilige Schrift von einem Streit Gottes mit seinem Volke spricht. Wenn also unsere Kirche ihren Platz im gänzlich veränderten, neuen ungarischen Leben, in dem vom Alten sozusagen gar nichts mehr übrig blieb, und in dem sich sowohl in der Organisation wie in den Personen alles geändert hat, finden will, dann muss sie sich in erster Linie nicht nach dem Staat orientieren, sondern sie muss ihren Streit mit Gott in Ordnung bringen. Dazu besteht aber nur eine einzige Möglichkeit. Sie muss vor Ihm die Waffen strecken und sie muss es bekennen: »Wahr und gerecht sind Deine Gerichte, o Herr!« In dem Mass, in dem die Kirche sozusagen statt des ganzen Volkes und in dessen Namen vor Gott diese Demütigung vollzieht, in dem Masse wird das Gericht zur Verheissung, wie auch die Schrift sagt, dass »die Trübsal Geduld wirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung; die Hoffnung aber lässt nicht zu Schanden werden« (Römer 5:4-5). Das Bezeichnende unseres schmalen Weges ist also neben der Busse und der Liebe, die Hoffnung. In erster Linie und über allem jene Hoffnung, deren Erfüllung wir auf Grund der Verheissung unseres Herrn als letzte Lössung aller Fragen in Seiner Wiederkunft erwarten. Sie ist aber danach auch eine Hoffnung im Lichte dieser auf uns strahlenden grossen und letzten Hoffnung, in Bezug unseres irdischen Schicksals .

Man kann es ruhig feststellen, dass es in alldem nichts Neues ist. Aber für uns, die wir schon zu Boden geschlagen, von Zweifeln gequält waren, und mutlos beinahe der Verzweiflung anheimfielen, gab es etwas unerhört Neues, eine erneuernde Kraft im Hören und neuen Vernehmen dieser Botschaft des Wortes. Sie gab uns frische Lebenskraft. »Der Herr unser Gott herrscht«. Sein Herrschaftsbereich erstreckt sich nicht nur auf den kleinen Kreis der ausserwählten Frommen, die dann ihren Frieden und ihre Freude in Ihm untereinander erleben können, sondern seine Herrschaft ist mächtig und wunderbar, sie erstreckt sich auf das Volk und auf die Völker und sie besteht in allem auch dann, wenn wir die providenzielle Linie seiner Herrschaft fühlen, aber auch dann, wenn wir die schwere Last seiner demütigenden Hand empfinden, und selbst dann, wenn uns seine Wege verborgen bleiben. Der schmale Weg unserer Kirche führt zwischen seinem Gericht und seiner Gnade und sie darf von diesem weder nach rechts noch nach links abweichen. Der sie berief, der sie auserwählte, der sie stärkt und erhält, ihr Herr selbst, der auch Herr der Welt ist, schreitet ihr voran.

Und dieser Herr ist zugleich und *über allem* die fleischgewordene Liebe selbst. In seinen Spuren zu wandeln ist gleichbedeutend mit dem ständigen Wachsen jener Liebe, die von Ihm ausging, als er sich demütigte und es nicht für einen Raub hielt, wie Gott zu sein, sondern sich selbst entäusserte, indem er Knechtsgestalt annahm und den Menschen ähnlich wurde, ohne Sünde. In seinen Spuren gewannen wir von Tag zu Tag von Jahr zu Jahr immer mehr die Vision der stets weitere Kreise umfassenden Liebe.

Dieser ganze innere Vorgang, die Busse für die gerichtete Vergangenheit, die Dankbarkeit für die aus Gnaden erhaltenen neuen Lebensmöglichkeiten, die sich aufteuende neue Gelegenheit des Liebesdienstes gerade in jener Welt, die inmitten der Wehen geboren wird, war gewiss keine Milch für die Unmündigen, sondern eine recht harte Speise. Man musste den guten Kampf des Glaubens ausfechten und zwar so, dass dieser Kampf zu einer täglich neu beginnenden und sich immer wiederholenden Aufgabe wurde,

inmitten der sich schnell wandelnden Ereignisse. Wir sind bestrebt, jene Wahrheit, dass uns der schnelle Lauf der Ereignisse und ihr ständiger Wechsel keine neue Offenbarung geben, stets vor Augen zu behalten. Aber wir haben zugleich auch gewusst, und wir haben es dankbar erfahren, dass uns Gott immer wieder durch die Ereignisse zu seinem stets etwas Neues sagenden Wort hinführt, dorthin, wo wir allein das finden können, was wir im Hinblick auf den Gehorsam des Glaubens zu tun haben. Der Weg hat sich auch hier sehr verengt, denn einmal musste man in der Kirche den lebendigen Glauben gegenüber der verschiedenartigen opportunistischen Bestrebungen solcher Leute beschützen, die sich um jeden Preis anpassen wollten, — zum andern aber musste man die introvertierte Frömmigkeit belagern, das sie es doch endlich sehen, merken und tun möge, was Gott ihr gerade hier und jetzt als Möglichkeit und Aufgabe schenkt. Nun damit sind wir am letzten Punkt unseres schmalen Weges angelangt. Das Wort Gottes hat uns immer wieder darin unterwiesen, und ich glaube es unterweist uns auch jetzt darin, dass der Mann der Kirche kein schizophrenes Leben leben kann und dass man ihn nicht inwendig so in zwei Teile spalten kann, dass seine eine Hälfte (am Sonntag und in der Kirche) gläubig bleibt, während die andere nach den Verwüstungen des Krieges einer ganz neuen Gesellschaftsordnung aufrechterhalten blieb, in der er als Ungar und als Mitbeteiligter eines neuen Gemeinschaftsbauenden Lebens lebt. Man durfte weder auf der einen, noch auf der anderen Seite Konzessionen machen.

Darüber sprach ich am schon erwähnten zehnten Jahrestag am 28. September 1958 in den folgenden Sätzen: »Wir sprechen es ehrlich aus, was wir annehmen, worin wir helfen und dienen können, und was mit unserem Glauben unvereinbar ist. Eine solche konkrete und ehrliche Bereinigung könnte vielen Sorgen und Befürchtungen und noch mehr vielen böswilligen Geschwätzen ein Ende machen. Wir bekennen von Seite der Kirche z. B. dass wir aufrichtigen Herzens und auf Grund unseres Glaubens unseren Ort und unseren Dienst in der Friedensbewegung und ganz besonders im Kampf gegen die Atomwaffen, ich möchte fast sagen mit einem inneren Zwang der Glaubensbekenntnisses erkannt haben. Wir können es aussprechen, dass der Wohlstand unseres Volkes, sein Gemeinschaftsleben, sein innerer Frieden, sein geistiger und materieller Fortschritt, alles Sachen sind, die wir als unsere eigenen betrachten und aus Liebe unterstützen. Aber wir können es auch offen aussprechen, — was wir in Übereinstimmung mit dem Standpunkt unserer Regierung bekennen — , dass wir als gläubige Christen mit dem atheistischen Aspekt des Marxismus nicht einverstanden sind und auch nicht einverstanden sein werden. Ein derartiges offenes und ehrliches Verhältnis können nur aufrichtige Menschen aufbauen und nur sie können einem solchen dienen.«

Ich hatte übrigens bei mehreren Gelegenheiten die Aufgabe, das Verhältnis zwischen unserer Kirche und dem sozialistischen Ungarischen Staat zu erläutern und darauf hinzuweisen, dass dieses Verhältnis stets nur vom Verhältnis zwischen der Kirche und ihrem Herrn abhängt. Wenn die Kirche im Gehorsam des demütigen Glaubens mit ihrem Herrn lebt, dann ist sie sich dessen bewusst, dass auch ihr Herr gekommen ist, um zu dienen und dass auch sie zu dienen hat. Sie kann unter den doppelten Aufgaben der Kirche unterscheiden: sie kann das Beständige vom Aktuellen trennen. Inmitten der Erfüllung unserer aktuellen Aufgaben ist das zentrale und alles umfassende Gebot, das heilige Gebot der Liebe. Das konkrete Gebiet dieser

Liebe ist in einem stets wachsenden Kreis jene Stadt oder Gemeinde, in der die Ortsgemeinde lebt, jenes Volk und jene Nation, in deren Leben das Leben der Kirche eingebettet ist, die ganze Schöpfung (Oikumené), die Gott also geliebet hat, dass Er seinen eingeborenen Sohn gab. Diese Welt ist jetzt eine gespaltene Welt und in ihr erlebt auch die Kirche grosse Spannungen. Die grösste Spannung wird, auf eine nach den zwei Weltkriegen unvorstellbare Weise vom Schreckgespenst des drohenden dritten Weltkrieges erzeugt. In dieser gespaltenen Welt können wir der inneren Einheit der Kirche nur auf eine Art recht dienen: wenn uns die Sache der Menschheit vereint. Die Sache des Menschen, denn überall Mensch ist und dessen Leben überal teuer bleibt. Es gibt Leute, die mit einer eingebildeten kirchlichen Überheblichkeit, die über Leben und Tod entscheidende Frage der Menschheit als ein Problem zweiten Ranges zu betrachten versuchen. Das Zeitalter aber, in dem wir leben, brachte uns in den Besitz des Mittels eines Massenselbstmordes der Menschheit. Und in einer solchen Zeit, in der die Welt zu einer einzigen gewaltigen Nachbarschaft geworden ist, und in der das Schicksal eines jeden sozusagen alle angeht, ist der Kampf zur Verteidigung des Friedens eine eminent christliche, kirchliche Aufgabe und ein eminent christlicher Dienst. Er ist dies nicht ausschliesslich, als ob es nur von uns abhinge, denn wir müssen Gott dafür danken, dass diese Verteidigung des Friedens nicht von uns abhängt. Aber *auch* von uns! Unser Beten ist keine aufsteigende leere Seifenblase, sondern eine das Vaterherz Gottes bewegende gewaltige Kraft. Gleichzeitig aber hat diese Fürbitte auch eine Rückwirkung. Sie ist auch eine Kraft, die unsere Herzen zur Liebe zu einander und zum Dienst des Friedens bewegt.

Im Leben unserer Kirche hat dieser Weg als konkrete Aufgabe bedeutet, dass wir uns, den alten chauvinistischen Sauerteig verwerfend, in brüderlicher Liebe jenen Nachbarvölkern zuwenden, mit denen wir jahrhundertelang die Gelegenheit hatten, ihnen die Kraft des Evangeliums und die Wärme des brüderlichen Herzens spüren zu lassen. Es ist niemals zu spät! Man kann noch immer lieben. Und die wahre Liebe kennt weder Schranken noch Grenzen. Wir mussten das Wandeln auf unserem schmalen Weg dort beginnen, dass wir den in einer ganz neuen ungewohnten Gesellschaftsordnung lebenden Menschen lieben, mögen seine Anschauungen den unseren noch so fern stehen, — dass wir die Tschechen, die Slowaken und die Rumänen lieben, ungeachtet dessen, wie sie unsere Liebe erwidern, — und dass wir schliesslich in einer gemeinsamen Aktion unserer Gebete und unseres christlichen Dienstes das Weltnetz der Kirchen zum Dienst der heute grössten und allersten Aufgabe der Menschenliebe vereinen. In dieser Schlussfolgerung sah und sehe ich die unüberschätzbare Bedeutung der grossen Initiative der Prager Christlichen Fiedenskonferenz.

J. M. LOCHMAN Our East-West Relation

An address given during the Third Puidoux Conference at Bièvres, France, early in August 1960

The quite lively contacts between East and West in the recent years are for us one of the most joyful events of our ecumenical life today. Of course, there were some such contacts even before. The weaker Protestant churches of Czechoslovakia had their relations with the stronger sister churches abroad, especially those in Scotland, in Switzerland, in Germany also in France. But in recent years — especially in the last five years, they have greatly increased both in number and particularly in intensity.

This fact is not only a pleasant one. In a certain sense — at least when seen from our end — it is one of the most decisive phenomena of the church history of our time. Perhaps this sounds a little exaggerated, but it seems justified in a sober and factual judgement. I should like to outline this thought under three headings.

1. *Fundamentally.* It is well known, at least in theory, that the congregation of Jesus Christ cannot exist in any true sense without seeking ways to meet her brethren. The pattern is set by the word of the apostle that "we live if ye stand fast in the Lord" (I. Thess. 3,8): only in moving one towards the other is the Church of Jesus Christ real. This is valid in general; but with special pointedness regarding East-West contacts. For mutual contacts are most needed and most useful where the congregation of Jesus Christ — or at least one of her sections — has to seek and find new ways which have not been tried before. It is then that she needs the help, the solidarity and the criticism of her brethren to an all important degree. We live in an age of radical change, of a turning which is often characterized today by the almost fashionable phrase of the "end of the era of Constantine". We must learn, in many respects, how to re-think and how to live differently. In exactly this kind of situation we are thrown together in the *oekumene* and made interdependent. We have, even today, to perform *one* service in East and West; but one which may demand most different forms. Both these aspects urge us together: the unity of the one service as well as its difference of form. For this reason East-West encounters — which are still very modest if viewed in the framework of ecumenical activity — are really most decisive. Men like the late Professor H. J. Iwand have recognized this with an almost prophetic insight and have appealed again and again to the conscience and mind of contemporary Christendom. If we surrendered this insight, we would surrender the ecumenical idea in its true sense.

We are very thankful that this knowledge is increasingly accepted on both sides, in spite of all crises of confidence, such as unhappily arose, e.g., after the events in Hungary, even towards our brother J. L. Hromádka. We rejoice in realizing that they are being overcome. It would be a catastrophe were the "eastern" churches and the voices of the representatives simply written off in the oekumene — and this first and foremost not for the sake

of church policies, but for the sake of the spirit. Even the strong churches in the West are alive in any genuine sense only if they preserve their opennes towards the brethren and sisters in the East who perhaps think differently and inconveniently — the same, of course, applies the other way around. Dont' misunderstand me: not because the Eastern churches are especially "valuable". The question of "value" is secondary. The apostle's judgement, that "we live if ye stand fast the Lord" is not one of value but of being.

2. *Concretely.* The East-West relations are decisive for the life of the present oekumene not only under the general theological aspect, but also quite concretely, i. e. in the given political and historical context of today's Christendom, of today's world. Beyond dispute: we live in a deeply divided world. The division is painfully visible to all of us. But it is also painfully invisible wherever it creeps deeply into the thinking and the decision of our Christian existence. We experience this often precisely in our mutual relations, e. g., in the extent to which we lack a common language, at least in the beginning of our deliberations.

This division is not a relatively innocuous estrangement in language and ways of life: it becomes the source of highly dangerous tensions, a matter endangering and threatening the very life, since there are two power blocs facing each other, with an armament potential without parallel in history. In this situation, the division, the Cold War (for this is at the bottom of those tensions) is a play with fire. Each factor adding to it is a step nearer to nothingness, just as each action against it is literally life-giving.

The world-wide Church lives in this situation and, confronted with it, is put to the test: which is the direction to which her thinking, speaking, and acting points? The bridges over the abysses of our world are narrow they are easily torn away — let us remember, e. g., the failure of the summit conference. The community of Christians can, in this situation, become a unique possibility, a miracle of reconciling solidarity in this divided world. Hence the spiritual, political and human significance of the East-West contacts — a service for one of the greatest needs of our time. If the Church surrenders this possibility, she remains unprofitable in the most important matter. She surrenders her essential witness, her eschatological service: *the service of reconciliation.*

3. *Concerning the work for peace.* The East-West relations of our time demand concrete fulfilment: of necessity they have become a service for peace. The genuinely *ecumenical* task has become inseparably an *irenic* task.

This connection cannot be emphasized too strongly. It lies at the root. It is founded in the matter itself, if looked at from the angle of the Gospel. If the congregation is a truly obedient disciple of her Lord Jesus Christ, she will of inner necessity walk the way of peace and reconciliation, and indeed at the same time in togetherness (the ecumenical aspect) and in witness and action for the peace of the world (the irenic aspect). In theory this connection has been almost universally recognized; but how often it has actually been darkened and denied in the history of the Church. It is the merit of the Historic Peace Churches to have challenged again and again in holy obstinacy, the whole of Christendom with these facts. It is the same insight which has become illumined for us, too, in our joyful and streng-

thening encounters with the brethren from the West. For this reason the Christian work for peace has become for us the point of crystallization for our ecumenical activities.

I think in particular of our *Christian Peace Conference* of Prague. Sometimes we meet with certain embarrassments and even reproaches regarding this concern: is it not, in the last resort, an opportunist movement, even if undertaken in subjective sincerity? Is it not based on unsound theology, a theology of mental reservations and side-long glances? This suspicion, we believe, does misunderstand us. Our Peace Conference has originated not in some fashionable political calculations, but in face of the immense responsibility of the Church in this uncannily divided world; has arisen from the insight, renewed for us as coming from the Gospel and put to us from there in its tremendous concreteness, that the ecumenical way and the irenic task for the world are indivisibly one.

We have dicovered, to our own amazement, how close we have come to the fathers and brethren of our *Czech reformation,* in a spiritual *communio viatorum* of our church history. I feel almost tempted to insert here an excursion into the historical background which our modern work for peace has in the actions and sufferings of Czech Protestantism. I think that it would not be without interest for our brethren abroad to understand the constitutive part played by the thought of peace in our Reformation, from the stormy days of Hussitism to the formation of the Society of Brethren. But this would go beyond the purpose of this address. Let me mention only one name, in conclusion: J. A. Comenius. This witness of Jesus Christ, whose name was adopted programmatically by our theological faculty ten years ago, unites in his life and thought those two elements with special lucidity: he was the *"angelus pacis"* of his time, untiring and amazingly inventive in his work for peace in the middle of an age of great unrest; and he was a true *"homo oecumenicus"* of his century, passionately concentrating on the common ground of the Reformation, which is Jesus Christ, and calling, in the name of him, who is the centre of the Gospel, for the mutual comprehension and solidarity of all Protestants. These two accents of his life work belonged to the very structure of all his thinking, as it had to that of his predecessors. The thought of peace and the ecumenical thought — belong together.

From this recognition, and in the context of this heritage, we are trying (if we understand ourselves) to think and act in our present work, which has recently led to the Christian Peace Conference of Prague. We are convinced that if the ecumenical work fails to become, at the same time and inseparably, work for peace, it will rapidly wither and turn sterile. Perhaps this emphasis is, in spite of all our weakness, our contribution to the knowledge and conscience of the whole *oekumene.* Our contribution is not directed against it; on the contrary, it is its support. Here is our common way.

Translated from the German original by Richard K. Ullmann.

MARTIN STÖHR

Die Kirche inmitten der gesellschaftlichen Probleme der Welt

Die Bibel kennt den Begriff der »Gesellschaft« nicht. Das ist erfreulich. Wir sind damit einer Notwendigkeit enthoben: Wir brauchen den Begriff »Gesellschaft« nicht zu definieren, sein Wesen nicht zu umschreiben und auch nicht die biblische Ableitung seit Adam und Eva vorzulegen. Wenn wir hier schweigen können, weil auch die Bibel an diesem Punkt schweigt, dann ist sicher Jakobus mit uns einverstanden. Denn das »kleine Glied der Zunge« wird nicht nur zum Lügen und Lästern missbraucht, sondern auch zu leicht zum Definieren und Analysieren. Unnütz würden wir dadurch von der Tat ferngehalten. Vor allem aber kann uns der Zwang zur Analyse und Definition die Freiheit gegenüber dem definierten und analysierten Gegenstand. Wir würden z. B. der Gesellschaft erlauben, uns die Fragestellung vorzuschreiben oder gar die Gesetze des Handelns.

Jakobus hilft uns noch weiter als »Wegweiser zur rechten Gesellschaftskritik« (Ehrenberg). Seine Warnung vor dem »toten Glauben« ist zugleich eine Warnung vor allen Definitionen und Analysen, die das »königliche Gesetz der Freiheit« beschneiden und sich an die Stelle oder vor die »Werke« schieben könnten. Was ist denn »toter Glaube« anders als ein unverbindliches Bescheidwissen über Wesen und Zustand der Welt? Dann weist man sich selbst und den anderen, Gott und den Menschen die Sitzplätze an, wo man sich zur Ruhe setzen kann. Das wäre der Stillstand des wandernden Gottesvolkes und die Mumifizierung seiner geschichtlichen Wahrheit zur toten Richtigkeit und der Bruch zwischen Glauben und Werken.

Hierher gehören auch alle biblischen Warnungen vor dem Richten, dem Urteilen und Verurteilen, ja im letzten Grunde wohl das Bilderverbot. Die Diagnose und das Beurteilen der Welt steht eindeutig bei Gott. Marx zählt den christlichen Glauben zu den nur interpretierenden Philosophien. Das sollte uns sehr zu denken geben. Er such mit Recht etwas, das die Welt verändert. Das geschieht nicht durch ein Welt- oder Gesellschaftsbild, am wenigsten durch ein christliches, sondern durch Gottes neue Welt. Deswegen weist Gott selber der Kirche ihren Platz in der Gesellschaft an. Die Kirche kann es nicht selbst tun durch Unterscheiden von christlich und nichtchristlich in der Gesellschaft. Wenn ihr Herr Marcion und nicht Christus hiesse, könnte sie das tun. Aber die Kirche darf sich auch nicht von der Gesellschaft ihren Platz anweisen lassen. Die Gesellschaft versucht das mit Freuden. Sie käme sich im »Christlichen Abendland« ohne Kirche unvollkommen vor. Es würde ihr die Institution für metaphysischen Versicherungsschutz, private Feierlichkeit, persönliche Erbauung oder des moralischen Alibis fehlen.

Es ist gut — und das wäre der positive Ertrag der theologischen Diskussion um Staat und Obrigkeit — dass man von Alfred de Quervain (Ethik II,1 1945) gelernt hat, darauf zu verzichten, den Staat wesensmässig zu

definieren. Stattdessen fragt man nach seinen Funktionen und denen der Kirche. Das Gleiche gilt der Gesellschaft und ihren Problemen gegenüber. Es ist nicht abstrakt nach dem Platz der Kirche in der Gesellschaft zu fragen, wichtig ist nur die Frage nach der Aufgabe und dem Dienst der Kirche in der Gesellschaft. Und hier heisst die Antwort nicht Diagnose (hier kann Bultmanns Frage nach dem Selbstverständnis zu einem folgenschweren Fehlansatz führen) sondern Therapie. Oder sagen wir es mit dem biblischen Ausdruck: Diakonie.

Nach 2. Kor. 5,18-21 liegt die diakonia der Versöhnung inmitten der durch Christus versöhnten Welt in unseren Händen. Der Dienst Christi nimmt uns in Dienst. Vom Kinderevangelium (Matth. 19,13 ff) bis zur Fusswaschung (Joh. 13,1 ff) wird deutlich: Der Dienst Christi und unser Dienst setzt auch neue gesellschaftliche Massstäbe. Es ist überflüssig darüber nachzudenken: Wie weit geht der Dienst Christi, das Reich Gottes in dieser Welt? Welche Bezirke in dieser Welt sind aussergöttlich, gegengöttlich oder dem Geschehen des Reiches Gottes gegenüber neutral? Diese Fragen fressen viel Kraft und Zeit der Kirche. Sie sind aber völlig anachronistisch, seit Christus seine Weltherrschaft durch die Weltversöhnung (Kol. 1,15 ff) angetreten hat.

Damit ist uns der Welt und also auch der Gesellschaft und jeder ihrer Erscheinungsformen gegenüber eine unvergleichliche Freiheit gegeben. Sie besteht u. a. auch darin, die Gesellschaft anders, ja besser zu verstehen als sie sich selbst versteht. Gottes Meinung, als Schöpfer und Erlöser, im Blick auf die Gesellschaft (wie auf den Einzelnen und die Schöpfung) ist immer besser als die beste Meinung, die die Gesellschaft von sich selber hat.

Auf Golgatha versuchte die Gesellschaft in der besten Absicht den Mann loszuwerden, der gesellschaftliche Tabus zerbrach. Er hatte das Weltbild, in dem Gott und Mensch, Arm und Reich, Freund und Feind, Heide und Jude, Leib und Geist, Gesundheit und Krankheit ihren festen Platz hatten, mit seinem Dienst zerbrochen. Der Herr der Welt und der Gesellschaft, und der Mensch, der in der Welt und in der Gesellschaft leidet, sie sind eine Person geworden. In Jesus Christus trennt sie keine Grenze mehr. Damit ist die Dynamik Gottes in alle gesellschaftliche Statik eingebrochen.

Weil die Kirche von und mit dieser Dynamik Gottes lebt, ist sie frei, frei allen gesellschaftlichen Ordnungen und Strukturen gegenüber, die die Menschen versklaven möchten, obwohl die Kirche selbst Anteil an ihnen hat und ohne ihre Bauelemente nicht leben kann, und somit auch in die Gefahr der Versklavung gerät, ja oft genung geraten ist. Sie steht in vorderster Linie der Gefährdung und hat deshalb für andere mit verantwortlich und wachsam zu beobachten (was die sachliche Information an Rang über Analyse und Definition hebt) und ihre eigene Freiheit dorthin zu schenken, wo Menschen mit den Ketten sakrosankter Traditionen, unabänderlicher Naturgesetze oder anonymer Eigengesetzlichkeit eingefangen zu werden drohen. Nur durch solche Diakonie, die hilfreich ist durch die Souveränität des der Kirche und Gesellschaft Freiheit schenkenden Christus, und die bescheiden macht durch die Solidarität der Gefährdung, geschieht Freiheit in Kirche und Gesellschaft.

Das Leben in dieser Freiheit führt »automatisch« (Acta 12,20) wie bei der Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis, zum Veralten und Zerbrechen dieser Ketten. Massstäbe und Ordnungen, die die Gesellschaft von sich aussetzt, werden hinfällig. Dazu sind keine Programme notwendig, weil der

Heilige Geist aktueller als Programme ist. Das »Programm« der Diakonie wird durch ihn sofort konkret, wie der Ruf 'Ecce homo', der Ruf zum Gekreuzigten und Auferstandenen zeigt, die Bewahrung vor einer Flucht in eine angeblich alles regulierende Zukunft oder vor einem schweifenden Idealismus bedeutet, und zwar indem 'ecce homo' uns zum Dienst der Menschlichkeit Gottes und der Menschlichkeit des Menschen an jeden Menschen weist. Das ist mehr als nur Gewissen der Gesellschaft zu sein. Das kann man kaufen oder betäuben, wie die Kirchengeschichte lehrt. Es ist der Einbruch des Reiches Gottes in seine Welt. Es ist die Mobilisierung der Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit, des Friedens gegen den Krieg, der Versöhnung gegen den Hass, des Heiles gegen das Unheil, der Freiheit gegen die Unfreiheit. Das kann der Gesellschaft nur vorgelebt, nicht deklamiert werden; und zwar nicht nur in den privaten Bezirken, sondern auch in den gesellschaftlichen Gegebenheiten und Verhältnissen. Die Kirche, die heute oft, dabei letztlich egoistisch und possessiv denkend, sagt, sie habe im 19. Jahrhundert die Arbeiter verloren, wobei übersehen wird, dass der Verlusttragende und — Leidende nicht die Kirche war, sondern eben gerade die Arbeiter, sie konnte ihnen nicht darstellen, dass ihr *Wort* vollgeladen mit *Tat* ist. Liest sie aber nicht in der Bibel, dass Wort und Tat als *dabar* eines sind, wie es der Logos von Joh. 1 endgültig an den Tag gebracht hat? Welch eine materialistische Fülle umfasst der Begriff Schalom = soteria als Inbegriff der Gaben Gottes an seine Menschen! Die Länge, Breite, Höhe und Tiefe des »Friedens« sollten wir viel tapferer und freudiger auszuschreiten versuchen!

In der Bibel ist diese wache Freiheit allen gesellschaftlichen Gegebenheiten gegenüber herrlich vorhanden. Sie kann ja sagen zur Jahwisierung allgemein-orientalischer Rechtsordnungen (und damit auch Gesellschaftsordnungen). Und sie kann nein sagen zu Sakral- und Zeremonialordnungen, die ja wiederum Teile einer Gesellschaftsordnung waren. Amos (z. B. in Kap. 5) bekämpft nicht nur Menschensatzungen, sondern Ordnungen ,die im Recht des Alten Bundes mit aller Verheissung und Autorität versehen waren. Das gleiche wiederholt sich in der Verkündigung Jesu. Er will kein Jota der alttestamentlichen Bundessatzung zerstören, die ja auch in gesellschaftlichen Strukturen ihren Niederschlag gefunden hatte. Zugleich aber überschreitet Christus souverän heilige gesellschaftliche Schranken. Er heilt am Sabbat, nimmt Frauen und Kinder in sein Reich, isst mit Zöllnern und Sündern, öffnet dem Kanaanäischen Weib, dem römischen Hauptmann, dem Kapitalverbrecher und dem Samariter sein Reich. Dort wo die Gesellschaft durch irgendwelche Mauern des Gesetzes, der Gewohnheit, der Tradition, der Ordnungen, der öffentlichen Meinung Menschen ausschloss, degradierte oder fesselte, dorthin ging Christus in und mit seiner Freiheit. Dort wo das Menschsein des Menschen, das niemand so kennt und hüten möchte wie Christus und das weit über Seelen- oder Völkerfrieden hinausgeht, bedroht ist, dort hat der Dienst der Kirche zu geschehen. Paulus war so frei, die Institution der Sklavenhaltung nicht anzutasten. Wir sind heute so frei, nein dazu zu sagen. Das alles ist gleichweit entfernt von allem weltverbessernden Fortschrittsglauben, aber auch von allem resignierten Glauben an die Eigengesetzlichkeit der Welt. Es sind *Stücke* der neuen Kreatur (2. Kor. 5,17). Gott ist einzig und allein mit seinem Volk Israel und seiner Kirche verheiratet, aber mit keiner Gesellschaftsordnung, die alle nur dazu da sind, dass in ihnen das gegenwärtige Herrsein Christi und die jeweils

andere und neue Aufgabenstellung durch den Heiligen Geist an die Christen von den Christen nicht versäumt wird.

Die Frage nach der Gesellschaft und ihren Problemen hat die Kirche also nicht aus Gründen missionarischer Taktik, gesellschaftlicher oder staatlicher Achtung oder gar assimilierender Modernität zu stellen. Die Frage hat ihr Gott in dem Augenblick gestellt, in dem er Ja zum Menschen und zu seiner Welt sagte. Dieses Ja hat er in der Auferstehung Christi mitten in die Welt gestellt. Es impliziert zugleich das schärfste Nein zum Menschen und seiner Welt, das Gott aber im Kreuz als seine Last auf sich nahm. Wieder wird die Freiheit der Kirche Gottes sichtbar als Abglanz der Freiheit Gottes zu existieren im österlichen, sieghaften Ja zur Gesellschaft und zugleich im leidenden, kreuztragenden Nein zur Gesellschaft.

Diese Freiheit geht sofort verloren, wenn wir das Ja subjektiv auf den einzelnen Menschen und das Nein allein auf die Institutionen und Verhältnisse der Gesellschaft beschränken oder zu ihnen gar keine Stellung beziehen. Damit verinnerlichen wir den Glauben. Er betrifft dann ausschliesslich die menschliche oder christliche Persönlichkeit. Die Gesellschaft ist ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen. Die Kirche wird häretisch, wenn sie die Realisierung des »Evangeliums des Friedens« (Eph. 6,15) in den sozialen Dimensionen vergisst. Iwand führt mit Recht alle hier lauernden Gefahren zurück auf den idealistischen Gegensatz von Geist und Natur in dem die Kirche, dieser falschen Alternative erliegend, meinte sich für den Geist entscheiden zu müssen.

Diesen Gefahren ist die Kirche in einem heute erst sichtbar werdenden Ausmass verfallen. Sie war blind den ins Gigantische anwachsenden gesellschaftlichen Fragen gegenüber. Die Schöpfung hatte ihren Bezug zur Erlösung verloren. Das ist in unserer Zeit doppelt gefährlich, in der die Schöpfung sich in einer vorher nie gekannten Weise in immer zahlreichere Bereiche zerteilte. Alle sind sie von der Sucht nach Totalität und Autonomie besessen.

Sichtbar wird das an einer Folgeerscheinung der Schöpfung und des Schöpfungsbefehles: an dem heute so schillernden Gebilde der Gesellschaft. Die Kulturkritiker bemühen sich heftig und weithin pessimistisch um sie. Als letzte Rettung preisen sie eine flüchtende oder insulare Existenz des auf seine Innerlichkeit reduzierten Menschen an. Die Soziologen, oft verliebt in Soziometrie und Statistik, halten sich weithin bei den Erscheinungsbildern der Gesellschaft auf. Sie drohen infolgedessen einen nicht minder gefährlichen Positivismus zu fördern. Wir wollen beider Bemühungen nicht verächtlich machen. Sie helfen die heutige Gesellschaft klarer zu sehen, die in der modernen Industrie und Technik, in grossen Organisationen und der Macht der Bürokratie hervorragende Kennzeichen hat. Zu nennen sind weiter — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — die Ausweitung des Raumes ins Makrokosmische und ins Mikrokosmische, die Ausweitung der Zeit in nie geahnte Weiten der Geschichte, die Expansion von Technik und Industrie über den ganzen Globus hinweg, die ungeheuere Vermehrung der Menschen und das geschichtsmächtige Auftreten vieler neuer Völker, die global informierende und meinungsbildende Macht von Presse, Film, Funk und Fernsehen.

Das alles ist auf keinen Fall in einer negativen Wertung zu sehen. Alle diese Dinge sind Folgen des Schöpfungsbefehles Gottes: Macht euch die Erde untertan. Aber der Zusammenhang mit diesem Befehl und mit dieser

Verheissung ist verloren gegangen. Die Arbeitsteilung legt den Menschen immer engere Scheuklappen an. Die industrielle Produktion zwängt den Menschen in Ordnungen, die für Sachen erdacht waren. Die Arbeit, die ein Grundelement seines Menschseins ist, wurde ein immer winzigeres Bruchstück im Vollzug des göttlichen Schöpfungsbefehles. Es kommt hinzu, dass gleichzeitig die menschliche Gesellschaft sich immer stärker aufgliederte. Die Abhängigkeit *und* die Distanz vom Mitmenschen wuchs . . .

Vor einem möglichen Missverständnis muss hier gewarnt werden. Der Glaube der Kirche ist an diesem Punkt ein so pessimistischer Realismus, als sie nichts von sich selbst erwarten kann, sondern alles von dem wiederkommenden Herrn. Er ist aber zugleich von einem derart optimistischen Realismus, als sie von dem österlichen Sieg Christi über die Welt herkommt. Hans Iwand (a. a. O. S. 111): »Was passiert mit und in der Gesellschaft, wenn deren falsche Herren sich auf einmal solchen freien, durch Gott selbst frei gesprochenen Menschen gegenüberstehen!«

Damit ist klar, dass nicht die Gesellschaft und ihre Probleme die Kirche in Marsch setzen. Sonst strandeten unsere Fragen sofort bei Methodenfragen oder bei Antworten, die eine Gesellschaft uns mit ihrer Fragestellung suggeriert. Wie anders kann sich die Kirche davor bewahren, Hüterin oder fünfte Kolonne eines Gesellschaftssystemes zu sein, als in strenger Bindung an den, dessen Kommen »Friede auf Erden« (Luk. 2,14) bedeutet? Einzig und allein Gottes Tat, der die Welt und damit die heutige Gesellschaft so liebt, dass er seinen eingeborenen Sohn für sie hingab (Joh. 3,16). Von dieser Grundlage und Wirklichkeit aus redet und handelt die Kirche. So wie die alttestamentlichen Propheten nur aufgrund des einmaligen Faktums der Erwählung des Volkes Gottes zu politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen Stellung bezogen. Die gleiche Tatsache, verschärft durch die Universalität des neuen Bundes, ist die Unruhefeder, die das Volk Gottes in Bewegung setzt und hält.

Der Dienst der Kirche Christi in dieser Welt ist also jenseits aller Moral und jenseits aller individualistischen Heilsgewissheit in ihrer Existenz als Zeuge Jesu Christi in dieser Welt begründet.

Aber was das bedeutet, ist schwer zu begreifen; wie sieht das denn eigentlich bei Menschen aus, die bei ihrer Arbeit weithin in ein Sachsystem eingeordnet sind, das ihr Menschsein mehr und mehr reduziert, wo z. B. das Wort (Gal. 6,2) »Einer trage des anderen Last« in diametralem Gegensatz steht zu den Gesetzen des Fliessbandes, der Produktion, der Betriebsordnung (H. Freyer). Würde seine Befolgung nicht diese Gesetze völlig untergraben, kann man das Wort einfach ausser Kraft setzen? Darf der Arbeiter hier auf Hilfe der Kirche hoffen? Was ist vom Dienst des Einzelnen und was vom Dienst der Kirche zu erwarten? Hier muss die Gemeinde »mündig« werden und zwar in dem Sinn, dass sie den Mund auftut für die Menschen, die unter den Stoicheia der Gesellschaft, freiwillig oder unfreiwillig leben und leiden. Denn, »die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere das ist« (D. Bonhoeffer).

Thesen zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft.

1. Die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft ist nicht die Diagnose, sondern die Diakonie. Sie entspricht damit dem Dienst ihres Herren (Matth. 20,28).

2. Der Dienst Christi besteht in der Versöhnung der ganzen Welt (Kol. 1,20) und in seiner Herrschaft über die ganze Welt (Eph. 1,20—23).

3. Unter diese Herrschaft sind alle Mächte und Ordnungen der Welt, also auch die der Gesellschaft, gestellt. Somit gibt es keinen Bereich in Welt und Gesellschaft, wo nicht der Dienst des Leibes Christi im Gehorsam gegen das Haupt Jesus Christus zu geschehen hätte.

4. Am Dienst Christi wird deutlich, dass unser Dienst Ordnungen und Mächte der Gesellschaft anerkennen und sprengen kann. Sprengen immer dann, wenn es um die Rettung des von Gott geliebten Menschen geht. Damit setzt die Kirche durch ihr Glauben und Leben Stücke oder Modelle neuer, guter Gesellschaftsordnungen, ohne einem Gesamtgesellschaftsbild verbunden zu sein.

5. Der Dienst der Kirche gilt zuerst den Menschen, die unter den Ordnungen und Verhältnissen der Gesellschaft leiden, die ausserhalb oder unterhalb der Gesellschaft leben. Die Kirche ist vor Gott und Menschen der Mund der Unmündigen und Entmündigten, der helfende Arm der Hilflosen und Entrechteten.

6. Der Dienst geschieht also nicht in der klerikalistischen Absicht, die Gesellschaft und ihre Ordnungen zu verchristlichen oder in der subjektivistischen Bemühung um die christliche Persönlichkeit in der Gesellschaft. Dieser Dienst ist lediglich ein Ernstnehmen der neuen Kreatur in Christus (2. Kor. 5,17).

7. Damit sind keine neuen Ideen oder Programme in die Welt gesetzt, wohl aber eine neue Wirklichkeit: das Reich Gottes. Weil es bereits da ist, ist der Kirche alle Eigenmächtigkeit, weil es kommen wird, alle Resignation verboten.

8. Seit der Anwesenheit dieses Reiches in Jesus Christus in dieser Welt sind alle Grenzen und Tabus, Ordnungen und Mächte, die die Gesellschaft setzt und formt, zwar nicht vergagen, wohl aber zu besiegten, vorletzten Grössen geworden. Ihnen gegenüber ist die Kirche frei, ja oder nein zu sagen.

9. Dieses freie Ja oder Nein erwächst nicht aus Taktik oder aus Bindung an irgendwelche Gesellschaftsformen. Es erwächst aus dem ungeteilten Hören der Kirche auf ihren Herrn und dem (um den eigenen Bestand) unbesorgten Leben als Leib dieses Herrn.

10. Weil die moderne Gesellschaft eine Folge des göttlichen Schöpfungsbefehles ist: Macht euch die Erde untertan!, den die Menschen eigenwillig befolgten, hat sie ein Anrecht auf den göttlichen Dienst der Versöhnung und Erlösung durch die Kirche, die als Erstling der neuen Schöpfung bereits davon lebt. Der Dienst der Kirche zielt auf die Heimkehr des göttlichen Eigentums zu seinem Herrn (Rö. 8,19 f).

■

Einige Literatur: *K. Barth:* Kirchliche Dogmatik IV, 3. 1959f; *D. Bonhoeffer:* Widerstand und Ergebung. 1959[6]; *H. Ehrenberg:* Die Paradoxien des Evangeliums. 1957; *H. Freyer:* Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. 1958; *H. Iwand:* Kirche und Gesellschaft, Niemöller-Festschrift 1952; *J. Moltmann:* Die Wahrnehmung der Geschichte in der christlichen Sozialethik, Ev. Theologie 1960; *A. Rich:* Christliche Existenz in der industriellen Welt. 1957; *E. Rosenstock-Huessy:* Des Christen Zukunft. 1956[2]; *H. Symanowski:* Gegen die Weltfremdheit 1960; *H. D. Wendland:* Die Kirche in der modernen Gesellschaft. 1958[2].

K. P. HERTZSCH

Die junge Generation und die politischen Fragen der Gegenwart

Da ich gebeten werde, meine Meinung zu sagen über die junge Generation und die politischen Fragen der Gegenwart, bin ich in Verlegenheit; denn ich meine, ich verstehe davon nicht mehr als irgendeiner meiner Zuhörer und Leser. Ich hätte mir gewiss ein solches Thema nie selbst gewählt: denn ich sehe die Dinge aus der Perspektive des normalen Zeitungslesers, nicht aus derjenigen des Experten, der die Zeitung schreibt; ich weiss nur etwas als einfacher Bürger meines Landes zu reden, als einer unter Millionen; ich bin Pastor und nicht Politiker von Beruf. Mir fällt auch auf, dass im Thema, das mir gestellt ist, nichts von einem theologischen Blickpunkt gesagt wird, nichts von einer besonderen christlichen Sicht, aus der die Dinge betrachtet werden sollten.

Aber gerade das gibt mir Mut: denn es scheint mir, daraus geht hervor, dass ich nichts zu tun habe, als einige Selbstverständlichkeiten uns ins Gedächtnis und ins Bewusstsein zu rufen, einige Bemerkungen zu dem gestellten Thema zu machen, ohne den Anspruch erheben zu müssen, eine wissenschaftlich oder gar theologisch fundierte Abhandlung gegeben zu haben.

Ich will in vier Punkten sagen, was mir für die Beurteilung der politischen Lage der Gegenwart beachtenswert scheint. Ich will dabei als Vertreter einer jungen Generation reden.

1. Wir sollen uns und die andern freimachen von Illusionen. Es gibt unter uns einige herkömmliche, eingewurzelte Illusionen, und eine junge Generation hat die Aufgabe, neu beginnend, mit dieser Tradition zu brechen.

Wahrscheinlich die Hauptillusion unsrer Tage, die oft und oft zu Fehlentscheidungen und zu falschen Urteilen geführt hat, ist die Meinung, es handle sich beim Sozialismus um eine vorübergehende Sache; er werde so schnell verschwunden sein, wie er gekommen ist; es werde einst wieder so werden, wie es einmal gewesen ist, und man werde dann dort wieder anknüpfen können, wo man vor Jahren die Fäden aus der Hand verloren hat. Es steht hier nicht zur Rede, ob einer die Entwicklung zum Sozialismus begrüsst und für eine gute Entwicklung hält oder nicht. Es wird eingeräumt, dass manch einer mit Trauern und grossem ernsten Wehklagen die »gute alte Zeit« versinken sieht, ohne den Sozialismus für eine bessere neue Zeit zu halten, die zu seiner Freude heraufzieht. Es soll vielmehr davor gewarnt werden, die Augen vor den Tatsachen zu verschliessen und zu glauben, sie seien damit nicht mehr da. Wir wollen erkennen, dass Altes nicht wiederkommt und Vergangenes kein neuer Ansatzpunkt in der Zukunft sein kann. Wer aber dies sieht, wer illusionslos erkennt, dass der Sozialismus Bestand haben wird zumindest in den Ländern, die er sich erobert hat, und jedenfalls, solange unsre Generation leben wird, der wird die Weltlage nüchtern sehen. Im Westen wird er sich fragen, ob es ferner möglich ist, wenn die

DDR, vor allem aber die chinesische Republik als existierende Staaten noch immer ignoriert werden. Im Osten wird er sich Gedanken darüber machen, wie er sein Leben unter den veränderten Bedingungen in seinem Lande künftig einrichten soll, statt solche Überlegungen auf die Zeit zu verschieben, wo die unveränderten Bedingungen wieder in seinem Lande herrschen werden; sonst wird er vergeblich warten.

Freilich ist es auch gefährlich, sich Illusionen über die Zukunft zu machen, als werde sie die herrlichen Zeiten nun unweigerlich heraufführen, die der Menschheit von Kaisern und Dichtern seit eh und je verheissen werden, als gehe die Welt nach den Zeiten der Unvollkommenheit nun den Zeiten sorglosen Glückes fortschrittsweise entgegen; solche Illusion und mangelnde Nüchternheit wird dann zur Gefahr, wenn um dieser Zukunft willen die Gegenwart vernachlässigt und die heutige Generation zugunsten einer morgigen aufs Spiel gesetzt wird.

Mir scheint: der Westen neigt mehr der Gefahr zu, der Gegenwart um einer Vergangenheit willen ihr Recht nicht zu geben, der Osten mehr dazu, die Gegenwart um einer Zukunft willen zu vernachlässigen.

Jede politische Entscheidung sollte überprüft werden, indem man fragt: Ist sie nicht etwa durch eine Illusion bedingt? Eine Illusion in Bezug auf die Vergangenheit oder eine Illusion in Bezug auf die Zukunft?

Nun ist es freilich unendlich schwierig, ja, unmöglich, zuverlässig zu entscheiden, wo die Illusion in jedem einzelnen Fall aufhört und wo die realistische Sicht beginnt. Oft genug erweist sich das, was uns eine Illusion schien, schliesslich als Realität, und die Realitäten waren Illusion. Ich glaube, eine letzlich realistische Schau der Welt, frei von allen Illusionen, ist überhaupt nur im Evangelium gegeben. Das eigentliche Ziel sollte es für uns bleiben, zu dessen heiliger Nüchternheit hindurchzudringen.

2. Wir sollen uns und die andern freimachen von der Angst. Es gibt unter uns einige herkömmliche, eingewurzelte Ängste, und eine junge Generation hat die Aufgabe, neu beginnend, mit dieser Tradition zu brechen.

Es gibt zwei Wege, gegen die Angst anzugehen.

a) Wir kämpfen gegen die Ursachen der Angst. Zum Beispiel: Die Völker fürchten sich vor dem Krieg; die Menschheit zittert vor den Atomgeschossen; manch ein Land fürchtet sich vor dem aufrüstenden Nachbarn: so habe ich etwa mit Erschütterung und Unruhe gesehen, wie die Menschen in der Tschechoslowakei die Entwicklung in Westdeutschland mit banger Sorge beobachten und einen neuen militärischen Zugriff auf ihr Land fürchten, wie sie ihn häufig in den Jahrhunderten erlebt haben. Gegen solche Ängste soll angegangen werden, indem man für guten Frieden, für Beseitigung jeglicher Atomwaffen auf der Erde, gegen alle Eroberer sich einsetzt. Dass etwas Angst schafft, ist Grund genug zum Protest dagegen.

b) andere Ängste kann man so vorgehen, dass man den Geängsteten zeigt: es ist kein Grund vorhanden, sich zu fürchten. Westen und Osten sollten hier in einen Wettbewerb des Entgegenkommens und Erklärens treten, freundlich auf einander einzugehen suchen und die Bedenken durch Beweise guter Gesinnung zerstreuen. Der Kommunistenschreck des Westens könnte zum Beispiel nur dadurch überwunden werden, dass kluge und ruhige Erklärer dawären, die den Menschen erklären könnten, wie alles gemeint ist, und dass ausserdem Besuche und Reisen von West nach Ost und von Ost nach West über geöffnete Grenzen stattfänden, damit der Augenschein und das ungezwungene Gespräch dem andern beweist, wie die

Welt wirklich aussieht, vor der er sich gefürchtet hat, und wie man dort leben kann.

Jede politische Entscheidung sollte überprüft werden, indem man fragt: Ist sie nicht etwa nur durch die Angst bedingt?

Freilich sollte man sich nichts vorlügen: Eine Welt ganz ohne Angst wird immer Ziel bleiben, aber nie völlige Wirklichkeit sein. Auch unsre Kinder werden noch, wieviel wir uns auch bemühen und wieviel wir erreichen mögen, zustimmend mit den Köpfen nicken, wenn sie das Wort des Herrn lesen: »In der Welt habt ihr Angst«. Das menschliche Herz wird, wie es heisst, ein trotzig und verzagt Ding bleiben, und eine endgültige Überwindung der Angst, das glaube ich, gewährt allein das Evangelium vom Herrn, der die Welt überwunden hat.

3. Wir sollen uns und die andern freimachen vom Frontdenken. Es gibt unter uns heute ein herkömmliches, eingewurzeltes Denken in zwei Fronten, und eine junge Generation hat die Aufgabe, neu beginnend, mit dieser Tradition zu brechen.

Niemand wird natürlich leugnen, dass es verschiedene Lager in der Welt gibt — wobei freilich längst unsicher geworden ist, ob dass wirklich nur zwei und nicht viel mehr Lager sind —; aber wir sollten uns abgewöhnen, uns diese Lager von vorn herein als Heerlager vorzustellen, die gegeneinander zu Felde und an der Front liegen. Wir sollten sie zu verstehen suchen etwa als benachbarte Wohn- oder Zeltlager, zwischen denen bequeme Wege hin und her führen könnten. Durch »Vertrauen und Verträge«, wie eine kluge Formel heisst, sollten diese Lager verbunden sein. Ein Wettbewerb im Bauen und Gestalten des Eigenen, schliesslich aber ein Wettbewerb der Uneigennützigkeit und gegenseitigen Hilfsbereitschaft sollte sie in Bewegung halten.

Heute, im Zeichen des Frontdenkens, sind unsre Entscheidungen bedingt und unsre Handlungen gelähmt durch die Furcht, einzelne Menschen, vor allem aber Staaten, junge Völker, Nationen in der Entwicklung könnten einen Frontwechsel vornehmen, von einem Lager ins andere überlaufen, sich dem andern Heerhaufen anschliessen. Darum fällt es vielen so schwer, ruhig einem organischen und natürlichen Gang der Entwicklung in Asien, in Afrika und Südamerika zuzusehen und Hilfe zu leisten; mit steigender Nervosität dagegen greifen die Grossmächte ein, weil in Fronten gedacht wird.

Jede politische Entscheidung sollte überprüft werden, indem man fragt: Ist sie nicht etwa nur vom Frontdenken bedingt?

Freilich, solange es Menschen gibt, wird es Gegensätze zwischen ihnen geben. Eine endgültige Überwindung des Frontdenkens, das glaube ich, ist nur im Lichte des Evangeliums möglich, das davon weiss, dass Christus für alle Menschen gestorben ist als für Kinder eines Vaters.

4. Wir sollen uns und die andern freimachen von der Lethargie. Es gibt unter uns eine herkömmliche, eingewurzelte Lethargie, die sich damit abgefunden hat: es kommt auf mich nicht an. Eine junge Generation hat die Aufgabe, neu beginnend, mit dieser Tradition zu brechen.

Martin Niemöller weist auf eine wichtige Tatsache hin: Jedem andern wird es äusserst schwer klar gemacht werden können, dass es unter den Milliarden auf ihn, den einzelnen, ausgerechnet ankommen soll, und so ist die Lethargie bei jedem anderen verzeihlich. Der Christ aber, der sich unter den Milliarden als ganz einzelner und unverwechselbar Besonderer von

Gott angerufen weiss, der sollte als erster verstehen: er ist nicht gleichgültig und hat also kein Recht, passiv, untätig, still zu bleiben. Er muss den Mund auftun zu Kritik und Warnung, wo es sein muss; er soll die Hand anlegen zu Tat und Mitarbeit, wo es sein kann. Gerade er muss sagen: auf mich kommt es an. Und er soll sich nicht fürchten. Hat Josef Hromádka nicht recht, der sagt: wir haben so viel Freiheit, wie wir Mut haben?

Freilich soll keiner dies missverstehen. Solche Freiheit, das glaube ich, kommt eigentlich und zuletzt vom Evangelium her als die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Ihr nachzujagen, ist lebenswichtig. Denn sie wird uns von der Lethargie zur richtigen Aktivität befreien.

Als Ergebnis möchte ich etwas zum Vorläufigen und etwas zum Endgültigen sagen.

Zum Vorläufigen dies: Von jetzt an, wenn wir die Zeitung aufschlagen und eine Meldung einschätzen, wenn wir uns eine politische Meinung bilden, wenn wir in Ablehnung oder in Zustimmung Stelung beziehen, wenn wir im politischen Leben etwas zu tun uns entschliessen oder das bisher Getane verwerfen — immer wollen wir zuvor uns fragen: ist unsre Meinung, unsre Stellungnahme, unsre Tat nicht etwa bedingt durch eine Illusion, eine Angst, das Frontdenken, die Lethargie? Oder sind wir frei davon? Wir werden besser urteilen und besser handeln können.

Zum Endgültigen aber dieses: Die politischen Fragen der Gegenwart, desgleichen auch der Vergangenheit und Zukunft, werden die junge Generation, desgleichen aber auch die alte und überhaupt jede Generation, hintreiben, wenn sie es ernst nimmt, zu neuem Nachdenken über die Illusionen der Zeit und die Offenbarung des Evangeliums, über die Angst in der Welt und ihren Überwinder, über das Frontdenken auf Erden und die Versöhnung in Christus, über die Lethargie der müden Menschheit und die belebende herrliche Freiheit der Kinder Gottes.

UKU MASING
KAIDE RÄTSEP

Barla am and Joasaphat

Some problems connected with the story of "Barlaam and Joasaphat", the Acts of Thomas, the Psalms of Thomas and the Gospel of Thomas

On reading the available literature about the Acts of Thomas we gain the impression that scholars, if compelled to face the question of the actuality of Thomas' visit to India, are quite at a loss.

Now a discovery, made by Uku Masing enables us to answer this question. Here is what he says, on reflecting how this problem has persistently tormented him, "When I was ten years old and learning Russian, a phrase in an old religious song, "the most beautiful mother desert", began to haunt me. When I was old enough to read for myself the source of this song, the Greek text of *"Barlaam and Joasaphat"* attributed to John Damascene, I could not conceal my disappointment and deliberately avoided any literature dealing with it.

"These saints of the Catholic Church (Barlaam and Joasaphat whose fête is 27 th Nov.) were identified as early as 1859 with Buddha (Sankrit *Bodhisattva,* Pali *Bodhisattva = Joasaphat)* and with the title Bhagavat (= Barlaam). There even exists an article with the very promising title "Der Götze Buddha ein Heiliger der katholischen Kirche" (Das Freie Wort, 1. Jahrgang, pp. 157—159). It is generally thought, therefore, that there existed an Indian original (a biography of Buddha perhaps) which was translated into some form of middle Persian and some what Christianized. It is natural to suppose that this text was translated into Syrian and it was translated from Middle Persian or Syrian into Greek by a certain Sophronios (perhaps about 630 A. D.) whose work unfortunately has been lost. The Georgian translation by Euthymios (955—1028) is closely related to the Historia Psychōphelēs ascribed to John Damascene (c. 750). Some scholars assert this later work to be a translation of the Georgian version, which in turn must be a translation of the lost Syrian text. All Christian translations are ultimately derived from the Historia Psychōphelēs. There are perhaps two Arabian translations (10th century) of the somewhat Christianized Middle Persian text. Hebrew, Persian etc. translations follow some Arabian version. The Manichaean Turfan texts show acquaintance with a story analogous to "Barlaam and Joasaphat" but I do not know whether the actual names occur in these fragments or not. "Barlaam and Joasaphat" as a literary work is not Manichaean but the Christian character of the Arabian or Middle Persian version remains an unsolved problem.

"On the 15th of June 1948 the editor of the Russian translation of the longer Arabic text (hereafter referred to as B) (published Bombay 1889) presented me with a copy. I felt obliged to read it through and found this version much better than the Greek one in its defiantly arrogant attitude towards the world (e. g. B 55,144). As I was trying at that time to develop my faculty for discerning different authors, even in translation, I spent my time dividing the text into its various strands without acquainting myself with any other theories.

"As a result of this analysis it appeared to me that into a more or less ordinary and to some extent Christianized biography of Buddha (B 3—5. 17—19.27—34.254—286) several sources of varying character had been inserted, and of these, at least the one relating the good works of the ruling dynasty (approximately b 193—236) must be in some sense historical. In this source and in the surrounding material the dramatis personae are asking whether or not the new teaching which the King's son has so readily accepted is nearer to the real teaching of Buddha than the degenerate Buddhism of the King. Such a conflict between varying forms of doctrine has many historical parallels and I could not help wondering who those Kings could be. On the 11th April, 1950, it dawned on me suddenly like a revelation that King *Gnjsr* of B (Greek *Αβεννηρ*, Georgian (I) *abenes)* must be Gundaphorus. It took me some time to remember who this Gundaphorus was and to turn up in Hennecke the Acts of Thomas. Then I proceeded to identify the King's son *Bwd'sf* (Greek *Ιωασαφ*, Georgian *Iodasaφ*) with the King's brother *Gad* in the Act of Thomas, who is generally acknowledged to be Gundaphorus' nephew Abdagades, a name which appears on coins, in different forms. Then I asked myself, could this name be the Syrian *'Abdišō'* and was he the first Christian in the world to call himself "servant of Jesus"?

"All that follows from these identifications became clear to me but the realization that I could not connect the name of the ascetic Blwhr (Greek *Βαρλααμ*, Georgian *Bal[a]hvar*) with the name of Thomas and found myself continually thinking of Indian *-hari* names, brought me down to earth. I consoled myself with the thought that Thomas in India could have had native titles (e. g. *Buddha+hara/hari*). The above identifications may lead us to conclude that there were stories in India also, about Gundaphorus and his nephew, stories which told of a certain newcomer who brought new religious teaching, the cause of some conflict as to whether it was a form of Buddhism superior to the current one or not. The question also arose, could this be the man whose coming Buddha had prophesied. These stories in India cannot have been derived from an original form of the Acts of Thomas nor do they owe their existence to Manichaean influence. The Christian element in the Arabic "Barlaam and Joasaphat" does not differ in any respect from the supposed Gnostic Christianity of the Acts of Thomas. The use made of the same stories by the Manichaeans is no more significant than the fact that the Jews of the Middle Ages used them as well.

"I will not discuss the nature and extent of the Christian element in the Arabic text because it may be held that the translator has Christianized the Persian, perhaps semi-Nestorian, text, but only touch upon one or two details which to my mind ought to lead us to discuss the whole problem of "Barlaam and Joasaphat" from a new standpoint.

"Firstly, we must bear in mind the possibility that the Greek text may be a revision of a more Gnostic form of the same story. In this connection I have one or two observations to make. — In Migne 96,869 the chief satrap who has become an ascetic says that there are enemies within the King, *ἀ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία. ταῦτα γὰρ ἐξ ἀρχῆς μεν συνεργοὶ τῆς φόβεως ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ παρήχθησαν, καὶ νῦν ὡσαύτως ἔχουσι τοῖς μὴ κατὰ σάρκα πολιτευομένοις ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* There is nothing unusual here at first sight, but when we remember that elsewhere is the Greek text *ὁ δημιουργός* is God the Greator in

the Christian sense, then we must ask from where did the writer derive the idea that Anger and Desire were put in man by the Creator to be fellow-workers with nature. As this is beyond my comprehension (I have never come across this idea in any other writer) and moreover as the Greek text presents an entirely different viewpoint further on, explaining that in the carnal man Desire gives birth to Lust and thwarted Lust to Anger, it follows that the earlier passage must have been part of an older text, which proved incapable of satisfactory emendation but was preserved owing to carelessness on the part of the orthodox author. The older text considered that the two enemies Anger and Desire have been put in man by the Demiurge and are therefore to be utterly rejected. — Migne 981 A: Barlaam in his sermon interprets the exemplum of the man and his three friends to mean that our good deeds go before us when we leave the body and may plead with God on our behalf and deliver us from our *τῶν ἐχθρῶν καὶ δεινῶν φορολόγων*. Those tax-collectors can hardly be other than the creatures we read about in the Acts of Thomas and in Mandaean literature.

"Secondly, we must realize that the customary interpretation of a particular exemplum need not agree with its original meaning and the exemplum itself may have been altered. For example Migne 976 A-B=C 47—48, which makes a deep impression on every child at first hearing, cannot present the original form of the story, for as it is it makes a mockery of the human predicament. As a child I found it disturbing that there is no possible salvation for the man in the story for, whether he cares for honey or not, the dragon will devour him. Later I thought for my consolation that originally the honey was a food bringing gnosis and by eating it the man was able to let go of the tree and realize that all these things were phantasma. (W. Blake presents a similar picture in Marriage of Heaven and Hell; Nonesuch Edition 1932 p. 199f.). My hypothesis gains support from a passage of the Evangelium Veritatis which runs as follows: "One flees one knows not where or one remains at the same spot when endeavouring to go forward, in the pursuit of one knows not whom. One is in a battle, one gives blows, one receives blows. Or one falls from a great height or one flies through the air without having wings. At other times it is as if one met death at the hands of an invisible murderer, without being pursued by anyone. Or it seems as if one were murdering one's neighbours; one's hands are full of blood. Down to the moment when those who have passed through all this wake up. Then they see nothing, those who have passed through all this, for all those dreams were . . . nought. Thus they have cast their ignorance far away from them, like the dream they account as nought." (F. L. Cross, The Jung Codex p. 51 f.) The author of this Gospel must have known the same Indian story, or at least one very similar.

"Thirdly, the author of the Acts of Thomas may have known the stories about Buddha and applied them to Thomas. In Buddhacarita VI, 55 Buddha says to his weeping horse: "this your labour will soon bear fruit". I do not know if there is any legend in which Kanthaka soon dies. In B 274 the horse asks Buddha to take him with him, and if not, then to allow him to go to the pastures and join the herd. Buddha promises him that he will not serve anyone else and warns him that he must take only good things into his soul. From this it appears the horse soon died. In my opinion there is no doubt that such a story influenced that in the Acts of Thomas about the speaking ass for whom death is gain. Here the original story must have

been Buddhistic. But the clear connection between B 175—176 and the Pearlsong and the Valahassaajataka presents us with a problem to which no satisfactory solution can be given. This story was so admirable an exemplum for a missionary sermon and it is presented to us as a real event for the last time in the prologue of 'Kalilah and Dimnah', so that it could easily vary in the mouth of the same teacher."

If we take this discovery into account, the journey of the Apostle Thomas to India no longer remains an open question. And it is hardly necessary to add that all this puts the problems connected with Thomas in a new light, and attests the need for a fresh study of the Acts.

For some time I have devoted myself to those apocryphal Acts and other literature directly or indirectly connected with the name of Thomas. I discovered the parallels between the A. Th. and the G. Th. without being aware of Hennecke's N. T. Apokryphen 1959, in which the connection between the G. Th. and the A. Th. is discussed. Now on consulting a copy of this work I see that a few parallels have escaped the attention of Puech, which I have noticed.

G. Th. Prol. pl. 80,10f; 13 pl. 83,7—14: A. Th. ch. 15p.371,5-7 (James); ch. 34p. 381,27; ch. 36p. 382,4ff.; ch. 40p. 384,38f. ch. 74p. 398,30f.; ch. 78p. 400,4ff.19f.; ch. 80p. 401,10f.; ch. 145p. 428,16; ch. 149p. 430,19; G. Th. 3pl. 80,26-pl. 81,2; 67pl. 93,19f.; 111pl. 99,9f: A. Th. ch. 15p. 370,48f.; ch. 144p. 427,46; G. Th. 13pl. 83,6: A. Th. 37p. 383,13; ch. 52p. 389,25f.; G. Th. 15pl. 83,25—31: A. Th. ch. 30p. 379,4f. ch. 67p. 395,48; ch. 143p. 427,15f; G. Th. 19pl. 84,17f.: A. Th. ch. 15p. 370,48; G. Th. 22pl. 85,6—10; 98pl. 97,15—20: A. Th. ch. 146p. 429,12ff.; G. Th. 22pl. 85,11f.: A. Th. ch. 147p. 429,15; G. Th. 29pl. 86,31—34: A. Th. ch. 78p. 400,20—23; G. Th. 29pl. 86,34—87,2: A. Th. ch. 78p. 400,16—19; G. Th. 29pl. 86,34—87,2: A. Th. 80p. 401,16f.; ch. 143p. 427,20—23; G. Th. 51pl. 90,7—12: A. Th. ch. 142p. 427,7f.; G. Th. 63pl. 92, 2—10; 71pl. 93,34f.: A. Th. ch. 147p. 429,23ff.; G. Th. 90pl. 16—19: A. Th. ch. 28p. 377,18f.; G. Th. 98pl. 97,15—20: A. Th. ch. 147p. 429,30; G. Th. 11pl. 99,7-8; 1pl. 80,13f.: A. Th. ch. 142p. 427,3 and on the other hand he has one which I failed to observe (A. Th. ch. 170 and logion 52). But I still believe that both the author of the Acts and author of the Gospel have used the same source, developing it in a different way. For example A. Th. ch. 136 and G. Th. 2 are quite different in form. The G. Th. has here more original form, as we can compare it with the same saying in the Gospel according to the Hebrews. The most striking parallel with the three words spoken to Thomas by Jesus makes it possible to assume that there is even more genuine material to be found in the Acts. I give here only one example. In Ch. 145 of the Acts we find a peculiar confession by Thomas that he had desired the riches of this world, but God had shown him in a vision their futility. Why should such a confession have been attributed to Thomas in later times, if it were without foundation? Here we have, it seems, old and reliable sources, which refer to an important episode in the life of Thomas. It may be that a complete parallel to this passage will be found in Nag Hamadi, as in the case of the three words mentioned above.

Space does not permit a more extensive treatment of the various problems connected with the Acts. Here I call attention to the Psalms of Thomas, which ought to be associated with the name of the Apostle Thomas and studied carefully as an aid to a better understanding of the G. Th. and A. Th.

Adam thinks: "The connection of the Psalms of Thomas with the name of Thomas is to be understood as referring to Mani's disciple Thomas"[1] He points to the great Greek formula of abjuration[2] and says: "From this passage it can be seen that the authorship of the Thomas-Gospel was ascribed to this same Thomas"[3]. But we can say that as we have no ground for regarding Mani's pupils as the author of the G. Th., so there is also no reason to connect him with the Pss. Th. We may begin by asking whether the disciples mentioned in Acta Archelai 22,5-8 (ed. Birnkamm) in fact existed at all. It is significant that Fihrist does not know anything about Thomas, Addas and Hermas[4]. Besides Acta Archelai and the Greek formula of abjuration, further references to the disciples of Mani are to be found in other ancient writers, but they doubtless derive their information from Acta Archelai[5].

To what extent is the account in the Acta Archelai historically reliable? Beausobre has already thrown grave doupt upon their genuineness[6]. Thanks to the Greek formula of abjuration we can see who is meant by Addas, because the three disciples are called in this formula Thomas, Bouddhas and Hermas. The reading Addas varies and one form βαδδας comes quite close to Bouddha[7]. So we have every right to identify Addas and Bouddhas.

What is more, the Hermas or Hermeias referred to, can only be Hermes Trismegistus.

There is however another story about Bouddha in Acta Archelai. A certain "Terebinthus" spread the following story about himself, saying that he was filled with all the wisdom of the Egyptians and was not now called Terebinthus but Bouddha, which name had been given to him. He pretended that he had been born of a certain virgin, and had been fed by an angel in the mountains (LXII,1-2)[8].

So we have two Bouddhas in our sources, one being the disciple of Mani, the other a man, who was aquainted with Egyptian wisdom and spiritual father to Mani[9]. The presence of two varying accounts would suggest that some historical truth lies behind them. The second would appear more worthy of credence than the first. Nevertheless Bouddha's teaching must have been well known in Egypt at a very early stage[10], and his name had been linked with certain books!

This fact is of great importance in connection with research on the Thomas literature, because in our Greek formula of abjuration this literature appears next to Buddhistic works.

The account of Acta Archelai concerning Terebinthus-Bouddha may be suspect, but is it likely that an anti-heretical writer would trace the origin of Mani's doctrine back to the time of the apostles[11], if he had no grounds for so doing? This is just the reverse of what orthodox writers usually affirm, namely that the heresies are a later growth, a perversion of ortodox teaching[12]. We can now readily understand why Thomas, Bouddha and Hermas Trismegistus were put forward as disciples of Mani.

In this discussion I have not referred to the important acounts of Mani's mission found in Mitteliranische Manichaica aus Chinesischem Turkestan by F. C. Andreas and W. Hennings[13]. This further complicates the problem. We learn that Adda, who really was a disciple of Mani, went as far as Alexandria, wrote books and founded monasteries. This does not alter the fact that he was also called Bouddha.

What is more, we learn that the name of one of the three main disciples of Mani was Mari Amu and not Thomas! Henning says that in Acta Archelai his name is wrongly amended to Thomas. Moreover the mission fields have been confused and Amu apparently identified with the Thomas of the Gospel of Thomas[14]. This discovery must have far-reaching effects, as it shows that the Manichaeans did not know anything about Mani's disciple Thomas and could not therefore ascribe the Pss. Th. to him.

Even if we admit that Thomas really was Mani's disciple (which now seems very doubtful), the question remains whether a disciple about whom the Manichaean sources are so reticent could have had such great importance and authority that the Psalms, which had originally nothing in common with Manichaeism, were ascribed to him[15]. One has also to reckon with the fact that the Pss. Th. bear great resemblance to the Pearlsong that has been placed in Thomas' mouth. What is more, we find strong links between the Pss. Th. and the G. Th. (Ps. Th. 9,7: G. Th. 58; Ps. Th. 10: G. Th. 4; Ps. Th. 11,8: G. Th. 7; Ps. Th. 12,13f.: G. Th. 97; 88; Ps. Th. 12,14f.: G. Th. 41; Ps. Th. 13,21: G. Th. 87; Ps. Th. 13,29: G. Th. 3; 67; 111; Ps. Th. 14,26: G. Th. 60; Ps. Th. 18,12: G. Th. 27; Ps. Th. 19,12: G. Th. 16 (and the other parts of A. Th.) Ps. Th. 8,4: A. Th. 87, James p. 403,39ff.; Ps. Th. 8,16: A. Th. 48, p. 387,42; Ps. Th. 11,5: A. Th. 167, p. 436,42f.; Ps. Th. 14 the Redeemer is physician. This comparison has its origin in the O. T. and is therefore not typically Gnostic. It can be found frequently in the A. Th. and later in the Mandaean literature; Ps. Th. 15,7: A. Th. 147 p. 429,22; Ps. Th. 16,1: A. Th. 130p. 421,44f.; Ps. Th. 16,3: A. Th. 19).

We can say that some logia in the G. Th. are based either directly on the Pss. Th. or at least on ideas that are the same as those found in the Pss. For example:

Ps. Th. 1,9f.	G. Th. 84
He established dwellings of Life and set up living Images in them, he set up living Images in them which never perish.	Jesus said: When you see your likeness you rejoice. But when you see your images which came into existence before you, (which) neither die nor are manifested, how much will you bear!

Here we find not only a parallel, but we notice that G. Th. 84 presupposes an extended exposition like that in the Pss. Th. This becomes quite clear if we compare G. Th. 50.83 with the Ps. Th. 1, where the Light itself has evoked the Aeons of Light. In logion 50 Jesus says: "If they say to you: "From where have you originated?" say to them: "We have come from the Light, where the Light has originated through itself. It (stood) and it revealed itself in their image"[16].

It is quite clear that the Manichaeans took over the Pss. Th. since Mani himself admits this. In the Mani Fund p. 42 we read that the Psalms of all the earlier Churches have come together in his Church.

The Pss. Th. throw new light even on the Synoptic Gospels. F. Dibelius[17] has probably been the first to see what Jesus meant when he said that the least in the Kingdom of heaven is greater than John: Mtt. 11,11. The "Little" is the title of the Redeemer which in this logion Jesus uses for himself. This receives confirmation from Ps. Th. 1,39.

It is of great interest that in the Book of the Resurrection[18] Jesus greets Thomas with the words: "Hail, Thomas, Thou little man!" In Harris' opinion this shows that Thomas was of small stature[19]. In any case the "little man" of the Book of the Resurrection must mean something like a title. There is nothing astonishing in this, as the pupils went out and preached in their Master's name, whoever received them, received the Master himself. Therefore they assumed the right to use the titles of their Master for themselves. Jesus did not say without reason that the servant is not greater than his lord, Jn. 13,16; 15,20 nor the disciple above his Master Mtt. 10,24. These are authentic logia and he must have had some real motive for expressing himself in this way.

What, then, can be said in conclusion as a result of these investigations and in what direction do they lead us?

If the A. Th. and the G. Th. have used the same source it follows that the tradition, which gives an important place to Thomas, must have been very old and wide-spread; or in other words, it is a clear proof of what English scholars had already pointed out half a century ago, namely that St. Thomas was as important in the Orient as St. Peter was in the West. The fact that the author of the G. Th. (or his source) does not know anything about the confession of Peter and gives a very important place to Thomas (as well as to James) leads us to assume that in any case some time after Jesus' death his brother and disciple Thomas was the leader of the congregation. That it may have been so, is perhaps shown by story of Abgar V Ukkama and Addai, a story about the Christianizing of Edessa; it is Thomas who sends Addai to the King, according to Jesus' promise. In a Pseudo-Cyprianic writing edited by Reitzenstein "Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens" ZNTW 1914 p. 86, line 328 we read: When Thomas was pestered with the law of Moses by the Jews, and put the question (to the Lord), the Lord said thus to those, who denied future resurrection: "there follows Lk. 20,34ff." Here Prof. Masing has drawn my attention to two things. Firstly, Thomas' presence would seem quite superfluous but at least this Synoptic-like quotation follows the primitive method of transmission which stated before each logion or speech, where this was said and to whom. This form of transmission corresponds exactly with the usual Oriental style of presentation.

Secondly, Reitzenstein's text, which is very old and can be dated in the time of Trajan, must be Judaeo-Christian rather than Gnostic, as a Gnostic would hardly put so much emphasis on the Decalogue. We discover in this text some very strange terms, for example, "maxima conversatio" p. 79, line 141 as a euphemistic title for God. This term must have resulted from a misunderstanding of the LXX or some other Greek translation. The title "unitatis magister" p. 75 line 22 (applied to Christ, who says words similar to Mtt. 10,37; G. Th. 56) is even more peculiar. It could be Moreh Hayyaḥad in Hebrew and the Qumran community apparently called itself Yaḥad. But it is even more probable that this "unitatis magister" means Moreh Hayyaḥid, a term found in Dam. B. 20,1.14 (which Riessler translates "der einzige Lehrer", Burrows "the unique teacher", Meyer "Lehrer des Einzigen", but F. Moore Cross, The Ancient Library of Qumran, London 1958, p. 60 evidently presupposes that in Dam B one should read "Teacher of the yaḥad" (The Community) too. The title, perhaps, could be derived from Jn 16, 21 (Gal. 3,28!), but then it must be a common one in the Christian

literature of all periods. It follows from these investigations that the original of Reitzenstein's text was written by an Essene convert (may be in Antioch?) who had not forgotten the terms current in the community from which he came. Some might be tempted to think that Thomas was only important to Gnostics but here we have a valuable indication that it was in fact quite otherwise and that in some Judaeo-Christian circles he was recognised from the beginning as the leading figure among the disciples. In line 328 we can by no means assume that the writer here intends to discredit Thomas or to present him as an unbeliever. Finally, Thomas' importance is indicated also by the fact that certain psalms were associated with his name and these psalms, which show distinct affinity with the G. Th. and the A. Th. must have had their origin in the same circle.

■

[1] Die Psalmen des Thomas und der Perlenlied, p. 41.
[2] Kleine Texte 175 p. 101, 154.
[3] Ibid p. 60.
[4] Flügel, Mani p. 174.
[5] Epiphanus, adv. haer. II 66, Eusebius HE VII, 31; Suidas, Lexicon II, 684—697; Bar Hebraeus Chr., Eccl. I, 59—62; Michael Syrus I, 198—201; Agapius, Kitab al-Unvan PO VII, 533; Chronique de Séert PO IV, 226f.
[6] Histoire critique de Manichée et du Manichéisme ch. XIIf.
[7] Cyrillus Hieros. cat. VI 31; I 198,6f. Reischle-Rupp.
[8] The virgin birth has most probably been taken from Christianity, because it is very rare in Buddhistic texts.
[9] See Ries, Ephemerides Theologicae Lovanienses, April-June 1959 p. 383.
[10] Dr. Masing thinks that Mani could have had disciples with names similar to those mentioned above, but the Greek formula of abjuration shows that the anathema was directed against other persons, in particular the Apostle Thomas, and against Christian-Buddhistic congregation in Egypt. He also thinks that Patekios could be Pratyeka-Pacceka (Buddha) and Terebinthus theravādin (or some other thera-monk) combined with pindika, pandika. Scythianus could be connected even with *Sakya* or *Sogdianus* or *sakti.*
[11] Acta Archelai LXII.
[12] For a clear exposition see W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei.
[13] SPAW 1933 p. 301ff.
[14] Ibid., p. 302.
[15] W. E. Crum says: "Beyond the ascription of the Gospel of Thomas to a Manichaean source, I do not find M.'s disciples credited with literary work unless we accept, with Allberry, the 20 Psalms of Thomas as his." J. TS XLIV 1943 p. 181 note 9.
[16] Compare similarly the parallels indicated above.
[17] ZNW 1910 p. 190ff.
[18] Budge, Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt, 1913, p. 179ff.
[19] R. Harris, The Twelve Apostles, Cambridge 1927.

JAN DUS

Das zweite Gebot

(Zum Sieg der heiligen Lade über das Schnitzbild in Bethel)

Die Feststellung, dass das zweite Gebot des Dekalogs Ex. 20,4 von Haus aus — erst durch Zusätze wurden die vier knappen Grundworte des Schnitzbilderverbotes (V. 4a bis *päsäl*) ganz in den Schatten des ersten Gebotes gestellt[1] — mit dem *päsäl* sicher nicht in erster Reihe Götterbilder gemeint hat, da doch jegliche Verehrung von »fremden Göttern« schon im ersten Gebot V. 3 verboten ist, führt immer wieder zur Behauptung, das zweite Gebot habe sich von Haus aus gegen die Anfertigung von Jahvebildern gewendet.[2] Immerhin hat H. Th. Obbink die radikalen Thesen aufgestellt, »1. dass in Ex. 20,4 keine Jahvebilder gemeint sind, 2. dass richtige Jahvebilder nicht existiert haben«.[3] Die letztere Behauptung gilt ihm als Begründung der ersteren: »was nicht da ist, braucht nicht verboten zu werden«. Schritt für Schritt widerlegt Obbink die vermutlichen Belegstellen für die Jahvebilder.[4] Die folgenden grundsätzlichen Überlegungen von der Religion der vorisraelitischen Hebräer wollen nahelegen, dass das Vorhandensein von Jahvebildern schon für die älteste Zeit Israels, noch bevor das Bilderverbot erklärt wurde, nicht nur nicht bewiesen werden kann (Obbink, Pfeiffer), sondern nicht einmal das zu Erwartende ist.

Es fragt sich zunächst, ob es unter den Götterbildern, die von den später zu Israel gewordenen Hebräern nach dem Land Kanaan aus der Wüste mitgebracht wurden (cf. Gen. 35,2ff. Gen. 31,19.30ff. Jos. 24,23), nicht solche gab, die für Jahvebilder leicht erklärt werden konnten. (An der Möglichkeit eines vorisraelitischen nach dem Land Kanaan gebrachten Jahvebildes dürfen wir wohl vorübergehen.) Hier ist eine grundsätzliche Bemerkung über die Religion der nachmaligen Israeliten nötig.

Manche der nomadisierenden hebräischen Gruppen hatte ihren »Patrongott«. Wir kennen zwei Typen von Patrongöttern der einzelnen hebräischen Sippen oder Sippenverbände: die »Götter der Väter« (den »Gott Jakobs«, den »Gott Isaks« und den »Gott Abrahams«)[5] und die Götter der Führersymbole (den Gott des bethelschen Stieres, den Gott des danschen Stieres, den Gott der »ehernen Schlange« und den Gott der Lade).[6] Dreierlei hatten die Götter dieser zwei Typen gemeinsam:

1. Die Götter der Väter hatten offenkundig keine anderen Verehrer als die eine Gruppe, die als Nachkommenschaft des betreffendes »Vaters« galt.[7] Ebenso sicher ist es aber auch bei den Göttern der Führersymbole, dass sie von keinem anderen als von dem um das betreffende Führersymbol gescharten Familien- oder Sippenverband verehrt wurden.[8]

2. Die durch die Zugehörigkeit zum betreffenden »Vater« oder Führersymbol bestimmten Gruppen können keinen anderen Patrongott als den betreffenden Vater- oder Führersymbolgott haben.

3. Die Mitglieder der unter dem Schutz ihres Patrongottes stehenden hebräischen Gruppe waren ohne Zweifel keine Monotheisten. Hatten sie für ihre »öffentlichen Angelegenheiten« ihren Patrongott[9] und nur ihn, wandten sie sich in ihren Privatangelegenheiten immerhin, neben ihrem

Patrongott, zu allgemein verehrten altbewährten Göttern, wie sie es getan hatten, ehe sie von ihrem Vater- bzw. Führersymbolgott Kenntnis bekamen.

Bei mancher hebräischen Gruppe gab es also ein interessantes Nebeneinander des Patrongottes der Gruppe, der der einzige Patron der Gruppe war, ausserhalb ihr nicht verehrt wurde und dessen Wirken sich im wesentlichen in der Fürsorge um die Gruppe als solche erschöpfte, und der Vielheit von Göttern, die die Gruppe mit ihrem weiten Kulturkreis gemeinsam hatte, die aber von den Mitgliedern der Gruppe nur in ihren Privatangelegenheiten angerufen wurden.

Freilich wurden jene in den Privatangelegenheiten zustehenden Götter wie überall so auch unter den Hebräern durch den Bilderdienst verehrt (cf. Gen. 31,19.30ff. 35,2ff. Jos. 24,23). Die Bilder der nur *in privatis* angerufenen Götter waren selbstverständlich immer Privatbesitz der einzelnen Mitglieder der Gruppe und nie Eigentum der Gruppe selbst, die ja nur einen einzigen Gott, ihren Patron, hatte. Nun ist für unsere weiteren Überlegungen die Feststellung sehr wichtig, dass der Patrongott einer hebräischen Gruppe, sofern wir wissen können, nie ein Bild besass. Die Götter der Führersymbole waren als entweder auf einem Tierbildpostament unsichtbar stehend[10] oder auf einem Thron unsichtbar sitzend[11] gedacht. Auch die »Götter der Väter« besassen aber sicher kein Bild. Es gibt ja nicht ein geringstes Anzeichen, in Mamre[12] hätte ein Bild des »Gottes Abrahams« und in Beerseba[13] oder Beer-Lahai-Roi[14] ein Bild des »Gottes Isaks« gestanden. Die Bildlosigkeit der Vätergötter ist auch das zu Erwartende. Von den allgemein verehrten Göttern wusste man in der Wüste, wie sie aussehen, da man aus dem Kulturland durch Handel und Raub ihre Bilder zu gewinnen pflegte. Eine Gruppe von Nomaden wird es aber nicht als notwendig empfunden haben, sich über das Aussehen ihres dem »Vater« in der Wüste vor kurzem oder vor langem erschienenen und sonst völlig unbekannten Gottes klar zu machen, dass sie entweder sein Bild anfertige — das lag bei den Nomaden sicher nicht eben auf der Hand[15] — oder ein ihm ähnliches aus dem Kulturland gewonnenes Gottesbild für sein Bild erkläre. Vielmehr war es gar nicht einfach und wurde es auch gar nicht als notwendig empfunden, den in der Wüste entstandenen, in der Wüste auch fortbestehenden und auf einen in der Regel sicher sehr engen Verehrerkreis begrenzten Kult der »Vätergötter» in jeder Hinsicht dem vielseitigen und bunten Kult der Götter des Kulturlandes anzupassen. Bildlosigkeit war u. E. das dauernde Kennzeichen des Kultes der »Vätergötter«.

So sicher man einem Gott, dessen Gestalt und Aussehen man nicht kannte, kein Bild anfertigen konnte, konnte man sich ihn immerhin auf einem Postament als unsichtbar stehend oder auf einem Thron als unsichtbar sitzend denken. Die Götter der Führersymbole sind vielleicht die Vätergötter, die ein Postament bzw. einen Thron bekamen. F. Dumermuth setzt den »Stier Jakobs« dem Gott des bethelschen Stieres gleich,[16] viellecht nicht mit Unrecht. Der »Gott Jakobs« kann nach seinem Postament den Namen »Stier Jakobs« bekommen haben, obwohl man sich ihn freilich nie in einer Stiergestalt dachte.

Die im Lande Kanaan sesshaft gewordenen und zuletzt zum Zwölfstämmeverband Israel und d. h. zum ausschliesslichen Jahvedienst (Jos. 24,14ff) zusammengeschlossenen Hebräer haben ihre seit der Wüste her bekannten Götter auf zweierlei Weise behandelt. Das Verhältnis, in dem man sich Jahve Israel gegenüber dachte, war beinahe dasselbe wie jenes, in dem jeder der Väter- und Führersymbolgötter seinem Verehrerkreis gegenüber stand.[17] Wegen dieser Ähnlichkeit mit Jahve wurden die

»Gruppenpatrongötter« nicht so hart wie die anderen Gottheiten von dem Grundgesetz der neuen Amphiktyonie, nur Jahve zu ehren und alle anderen Götter zu verwerfen (Jos. 24,14ff.), betroffen. Alle wurden einfach Jahve, dem Patrongott der grossen Einheit, zu der sich die vorher unter dem Schutz der einzelnen Väter- und Führersymbolgötter stehenden Gruppen zusammenschlossen, gleichgesetzt.[18] Die Postamente bzw. Throne der Führersymbolgötter[6] begannen, für Postamente und Throne Jahves zu gelten. Dagegen wurde dem Kult aller anderen von den palästinischen Hebräern seit alters verehrten Götter, die immerhin zu hebräischen Gruppen nie in einem Patronverhältnis standen und somit Jahve wesensfremd waren, ein Vernichtungskampf erklärt. Diese Götter wurden aber von den Hebräern seit alters durch Bilder verehrt (cf. Gen. 31,19.30ff.; 35,2ff. Jos. 24,23). Der gesamte Bilddienst der den Zwölfstämmeverband Israel gründenden Hebräer wurde also mit einem Schlage illegitim.

Die Bildlosigkeit des israelitischen Kultes hat also zunächst tiefgreifende historische Gründe. Sie wurzelt nicht nur in der — allerdings nur hypothetischen — Bildlosigkeit des vorisraelitischen Jahvekultes, sondern auch in der Bildlosigkeit des Kultes der Väter- und der Führersymbolgötter. Auf unsere erste Frage wissen wir also die Antwort: Unter den den Zwölfstämmeverband Israel gründenden Hebräern gab es Bilder nur von denjenigen Göttern, die Jahve wesensfremd waren und für »fremde Götter« erklärt wurden. Die dem Bundesgott der neuen Amphiktyonie verwandten Patrongötter von einer Anzahl der hebräischen Sippen und Sippenverbände, die Jahve gleichgesetzt wurden,[19] waren dagegen bildlos.

Unsere zweite Frage lautet: ist es wahrscheinlich, dass später immerhin die Möglichkeit, Jahvebilder anzufertigen, in den Gesichtskreis Israels getreten ist?

Man könnte meinen, dass die Hebräer, die ihre Götterbilder, dem Grundgesetz Israels folgend, vernichtet hatten, in ihrem Privatkult eine Lücke gefühlt haben werden, die sie durch die Anfertigung von Jahvebildern auszufüllen gesucht haben könnten. Es ist einerseits sicher, dass der Jahvedienst seit der Gründung Israels in den Bereich des Privatkultes, der alle seine vorherigen Patrone und ihre Kulte verlor, mächtig einzudringen begann. Gab es im hebräischen Privatkult Götterbilder, habe man, könnte man denken, leicht auf den Gedanken kommen müssen, zum Zweck des nunmehr jahvistischen Privatkultes Jahvebilder anzufertigen. Andererseits ist zu bedenken, dass es eine ziemlich verschiedene Sache gewesen sein muss, einen Gott in ihm bis dahin fremden Angelegenheiten anzurufen zu beginnen, und einem nie verbildlichten Gott ein Bild zu machen. Man wusste ja nicht, wie Jahve aussehe. Die Anfertigung des ersten Jahvebildes wäre eine unerhörte Neuerung gewesen. Ein solcher Umsturz hätte zunächst im offiziellen Kult und erst von da her durch Nachahmung im Privatkult durchgeführt werden können. Solange also der »öffentliche« Kult nicht das erste Jahvebild hervorbrachte, hat jeder, der in seinem Privatkult die angewöhnten Götterbilder nicht entbehren wollte, immer nur Bilder der »fremden Götter« und nie ein Jahvebild anfertigen können.

Auch war es möglich, die im Privatkult durch die Beseitigung der Götter*bilder* entstandene Lücke durch die Anfertigung eines privaten Jahve*postamentes* auszufüllen, in Nachahmung der berühmten Jahvepostamente zu Bethel und Dan (s.w.S. 39,43). Die Mikaerzählung Jud. 17f. macht es sicher, dass man in Israel an die Anfertigung von privaten Jahvepostamenten herantrat. Nach der raffinierten Überarbeitung des *hieros logos* des

Stierbildheiligtums zu Dan Jud. 17f. war die dansche Standarte von Haus aus nur ein erst im Lande Kanaan angefertigtes privates Jahvepostament, also kein aus der Wüste hergebrachtes ehrwürdiges Führersymbol (s. S. 43).

Ist es aber sicher, dass es in massgebenden Kreisen Israels nie den Einfall gab, einen offiziellen Jahvebilddienst einzuführen? Das zweite Gebot wäre dann als Abwehr gegen einen solchen Versuch verständlich. Unternahm man in Israel eines Tages so eine Neuerung, wie es der Bau eines Tempels für Jahve war, könnte es doch wenigstens zu einem Versuch um die Anfertigung eines offiziellen Jahvebildes gekommen sein.

Das Vorkommen von wenigstens drei Jahvepostamenten (S. 37) und wenigstens eines Jahvethrones machte die Errichtung eines Jahvebildes für den offiziellen israelitischen Kult grundsätzlich nicht unmöglich. Es gab ja in Israel ursprünglich nur solche Jahveheiligtümer, die nicht Tempel waren, und doch ging man eines Tages daran, Jahve einen Tempel zu bauen.[20] Was aber die Errichtung eines öffentlichen Jahvebildes von vornherein ausschloss, war der heftige Konkurrenzkampf zwischen den bestehenden Jahvesymbolen, d.h. den Postamenten und dem Thron einiger nach der Gründung Israels Jahve gleichgesetzten Patrongötter einzelner hebräischer Gruppen. Hiermit greifen wir ein unseres Wissens bisher nicht erörtertes, jedoch überaus wichtiges Thema an.

Dass wir von »Jahvesymbolen« in der Richterzeit sprechen dürfen, verdanken wir O. Eissfeldt, der mit der umwälzenden These aufgetreten ist, das Stierbild von Bethel sei kein erst von Jerobeam I. nach kanaanäischen Vorbildern hergestelltes, sondern ein von einer hebräischen Gruppe als Führersymbol aus der Wüste nach dem Land Kanaan noch vor der Entstehung des Volkes Israels mitgebrachtes Heiligtum gewesen.[21] Neben der Lade habe man also in Israel der Richterzeit ein Jahvesymbol mehr, das Stierbild — ja daneben vielleicht auch die eherne Schlange[22] — gekannt. Nun rechnet Eissfeldt mit der Möglichkeit eines friedlichen Nebeneinanders der Jahvesymbole. »Bethel kann neben der Lade, die hier einmal gestanden hat, sehr wohl noch die Jungstierstandarte beherbergt haben«.[23] Kann man sich aber in der Tat denken, die Lade hätte in Israel für das kultische Zentrum des Zwölfstämmeverbandes — das hat M. Noth zwingend bewiesen — [24] allein nicht zugleich für das einzige echte Jahvesymbol gegolten? Ein einziger Hinweis macht diese Annahme unmöglich. Die schon im Urdeuteronomium sich befindende Forderung der Einheit der Kultstätte (Dtn. 12,5ff. u. ö.) bezog sich von Haus aus auf den jeweiligen Ruheort Jahves, den sich der auf der Lade wohnende Gott alle sieben Jahre mittels eines Kühepaars »aus allen Stämmen Israels« zu erwählen pflegte, noch bevor der Ladetempel zu Silo erbaut wurde.[25] Der Grundsatz, nur am Ruheort der Lade dürfe man opfern (Dtn. 12,5ff. u. ö.), setzt aber einen anderen Grundsatz voraus, nur auf der Lade sei Jahve inmitten seines Volkes gegenwärtig. Solange man nämlich in den massgebenden Kreisen des Zwölfstämmeverbandes auch nur zugestanden hätte, Jahve sei nicht nur auf der Lade, sondern auch auf dem »goldenen Kalb«, wenn auch nur in einem ganz abgeschwächten Sinn, als auf einem Postament gegenwärtig, hätte man nicht das Opfern vor diesem Jahvepostament durch das Zentralisationsgesetz Dtn. 12,5ff. verbieten können. Zur Zeit der Proklamierung des Gesetzes von der Einheit der Kultstätte Dtn. 12,5ff. muss also das »goldene Kalb« schon eine Zeit lang für ein unechtes Jahvesymbol gegolten haben.

Ebenso sicher war aber einmal das Zentralheiligtum Israels mit dem »goldenen Kalb« und nicht der Lade ausgestattet. Nach Sichem[26] übernahm die Rolle des Zentralheiligtums Israels, wie Noth auf Grund der Erörterungen Alts[27] zu Gen. 35,1—7 folgert, eben das Heiligtum zu Bethel.[28] Die dort ohne Zweifel schon damals aufgestellte Stierstandarte[29] muss zu jener Zeit, wenn auch wahrscheinlich nicht offiziell (s. unten), so immerhin de facto, für den heiligsten in Israel befindlichen Kultgegenstand gegolten haben. Nach Ex. 32 wurde ja das Stierbild nicht etwa von einem Teil Israels, sondern vom »Volk« (V. 1. u. ö.) verehrt. So etwas wäre in den dem Stier feindselig eingestellten Kreisen sicher nicht überliefert worden, hätte einmal das Stierbild nicht am Zentralheiligtum von allen Stämmen Ehrerbietung genossen. Nur am Zentralheiligtum Israels konnte der Kultruf »Siehe, dein Gott, Israel . . .« (Ex. 32,8; I. Reg. 12,28) erschallen.

Zu einer Zeit finden wir also das »goldene Kalb« am Zentralheiligtum zu Bethel aufgestellt, während einige Jahrzehnte später als Zentralheiligtum Israels der jeweilige Ruheort der wandernden Lade gilt[25] und das »goldene Kalb« sogar für kein Jahvepostament mehr gehalten wird. Dazu ist im A. T. keine Zentralkultstätte zwischen Bethel und dem jeweiligen Ruheort der wandernden Lade aufzufinden. Die »Richterzeit der wandernden Lade« folgte also unmittelbar der »bethelschen Richterzeit«.[30]) Das heisst aber, dass es eines Tages in Israel zu einem folgenschweren kultisch-politischen Umsturz gekommen sein muss: das am Zentralheiligtum zu Bethel stehende »goldene Kalb« wurde als ein unechtes Jahvesymbol gebrandmarkt und die Würde der Zentralkultstätte wurde von Bethel auf den jeweiligen Ruheort der Lade übertragen.

Am Tag der Übertragung der Würde des Zentralheiligtums auf den jeweiligen Ruheort der Lade wurde diese sicher zugleich offiziell zum einzigen irdischen Wohnort Jahves erklärt. Auf Grund der Behauptung, die Lade sei bloss ein »besseres« Podest Jahves als das »goldene Kalb«, hätte man den einmal gefällten Beschluss von der Erhebung Bethels zur Zentralkultstätte Israels nicht aufgehoben. Dagegen kam es u. E. nie zur offiziellen Erklärung des »goldenen Kalbes« als des einzigen echten Jahvepodestes. Die ganze »sichemische Richterzeit« hindurch gab es höchst wahrscheinlich keine offizielle Erklärung für oder gegen die bestehenden Jahvesymbole. Als der Zwölfstämmeverband endlich aus seiner Parteilosigkeit den Jahvesymbolen gegenüber heraustrat, indem er eben Bethel, den Sitz des »goldenen Kalbes«, zur Zentralkultstätte erhob, begann er wahrscheinlich für das bevorzugte Jahvesymbol immerhin keineswegs zu eifern. Es ist sehr wahr scheinlich, dass für das Zentrum Israels die Kultstätte Bethel rechtlich nicht kraft des dort aufgestellten Jahvepostamentes, sondern an sich galt, ähnlich wie einst die Kultstätte zu Sichem, wo es ja sicher kein Jahvesymbol gab. Weiter, hätte der Zwölfstämmeverband das »goldene Kalb« für das einzige echte Jahvesymbol erklärt, hätte man die Lade später schwerlich als einen Konkurrenten der Stierstandarte zulassen dürfen.

Es muss besondere Gründe gehabt haben, dass die Lade ihren am Zentralheiligtum aufgestellten Konkurrenten zu stürzen imstande war. Es wäre eher zu erwarten, dass das »goldene Kalb« nach der Erhebung Bethels zur Zentralkultstätte immer mehr Anhänger auf Kosten der übrigen Jahvesymbole gewinnt, dass die Aroniden[31] mit ihrer Behauptung, nur die von Aron in Ägypten[32] auf Jahves Befehl angefertigte Stierstandarte (cf. Ex. 32,1ff.) sei Jahves Wohnort auf Erden, immer erfolgreicher werden und dass

in kurzem der Zwölfstämmeverband gezwungen wird, sich zum aronidischen Dogma zu bekennen und die Verehrung der übrigen Jahvesymbole, insbesondere der Lade, zu verbieten. Vielleicht aber trat Bethel an die Stelle Sichems deswegen, dass es eine josephitische Stadt (Ri.1,22ff.) war und die Josephiten zu jener Zeit wie zur Zeit der Gründung Israels[33] im Zwölfstämmeverband die massgebende Gruppe waren, nicht aber deswegen, dass das bethelsche Stierbild das beliebteste Jahvesymbol gewesen wäre. Das war wahrscheinlich schon zu jener Zeit die von Haus aus benjaminitische (cf. Anm. 8) Lade, aus dem einzigen Grund, dass der auf ihr sitzende Jahve sich an keine Ruhestätte seines Thrones auf die Dauer band, sondern am Erntefest jedes »siebenten Jahres« sich mittels eines Kühepaars je nach seiner gegenwärtigen Wahl auf einen neuen Ort überführen liess.[34] Grundsätzlich hatten somit »alle Stämme Israels« die Anwartschaft, der auf der Lade wohnende Jahve würde sich in einem jeden von ihnen früher oder später den »Ort erwählen, um dort zu wohnen« (Dtn. 12,5f.), wenn auch nie auf die Dauer. Besonders die josephitischen, benjaminitischen und judäischen Leviten müssen es gewesen sein, die nicht das Stierbild von Bethel, sondern die wandernde Lade für das echte Jahvesymbol hielten, da der auf der Lade thronende Jahve ihre Heiligtümer vielleicht schon einmal oder sogar mehrere Male besucht hat und jedenfalls sie leicht besuchen könnte, das Stierbild von Bethel dagegen nur ein gefährlicher Konkurrent der von ihnen verwalteten Heiligtümer war. Der Levitenstand wird gleich nach der Erhebung Bethels zum kultischen Zentrum Israels eine Kampagne mit dem Ziel entfesselt haben, die Aufhebung des unlängst gefällten Beschlusses und die Übertragung der Würde des kultischen Zentrums Israels von Bethel auf die jeweilige Ruhestätte der wandernden Lade zu erzwingen. Seit jenen Tagen datiert sich das besondere Verhältnis der Leviten zur Lade (z. B. Dtn. 31,9). Man kann sich nun vorstellen, am Erntefest eines »siebenten Jahres« haben die in den »neuen Wagen« (cf. I. Sam. 6,7; II. Sam. 6,3) eingespannten Kühe, nicht zur Freude der Aroniden, eben zu Bethel haltgemacht. Alle Tage bis zu dem im Herbst desselben Jahres stattzufindenden »Bundeserneuerungsfest«[35] agitieren die Leviten in ganz Israel gegen das bethelsche Stierbild und zugunsten der Lade. Am ersten Tag der Feier begeben sich dann der regierende Sufet und die Mehrzahl der israelitischen »Fürsten« und Senatoren *(ziqnē jiśrā'ēl)*[36] nicht, wie vor sieben Jahren, zur Stierstandarte, sondern vor die Lade.[37] Am Erntefest des nächsten »siebenten Jahres« folgen dann dem seine neue Ruhestätte *(menūḥā)* suchenden Gott zum ersten Male der zur Zeit regierende »Richter«, die zwölf »Sprecher«[38] und die Senatoren *(ziqnē jiśrā'ēl)*.

Im Kampf gegen das Stierbild haben sich die Leviten, wahrscheinlich zum ersten Male, über die Grenzen ihrer Sippen und Stämme (Ri. 17,7) hinaus zum gemeinsamen Vorgehen zusammengeschlossen und sind der Schlagkraft eines solchen Zusammenschlusses gewahr geworden. Es muss bald darnach gewesen sein, dass sie sich als »geistlicher Stand« auf Kosten eines zu jener Zeit schwachen Stammes (Machirs?) die selbständige Vertretung im amphiktyonischen »Fürsten-«[38] und »Ältestenrat«[36] erzwungen und sich als ein regelrechter »Stamm« von sechs »Mandatsippen«[39] organisiert haben. Die Proklamierung des die Forderung der Einheit der Kultstätte enthaltenden Urdtn.[25] hat ihnen bald darnach einen schweren Schlag versetzt, indem sie jegliches Opfern auf den von ihnen verwalteten Kultstätten ausser je einer einzigen verboten hat.

Der Kampf zwischen dem Stierbild von Bethel und der Lade war immerhin nicht der erste Kampf zwischen den Jahvesymbolen. Es gab in Israel seit jeher wenigstens zwei Stierstandarten, diejenige zu Bethel und

diejenige zu Dan. Das in Dan aufgestellte »Schnitzbild Mikas« (Ri. 18,30) hält man gemeinhin (schon Vatke) und sicher richtig für ein Stierbild, nach I. Kön. 12,28f. Eissfeldt zieht diesen Glauben in Zweifel, um das Kultsymbol der Daniten nicht für ein »auf dem Berge Ephraim« angefertigtes, also keineswegs als ein Führersymbol aus der Wüste hergebrachtes Stierbild halten zu müssen, seinen Erörterungen über den bethelschen Stier zuwider.[40]) Ohne Zweifel lautete es aber in der Ri. 17f. zugrundeliegenden Heiligtumslegende von Dan (Ri. 18,30) von Haus aus, der dansche Stier sei auf Jahves Befehl in Ägypten von einem Verwandten Pharaos Namens Mose (cf. Ri. 18,30) angefertigt, dann von demselben Mose vor Israel bis an die Grenze des Landes Kanaan getragen, von Moses Sohn Gersom in das Land Kanaan hineingebracht und zuletzt in Lais-Dan aufgestellt worden.[41] Die Mikaerzählung ist bloss eine, freilich schon in den ersten Jahrzehnten nach der Gründung Israels erdichtete, Hetzlegende der natürlichen Gegner der Mosaiden von Dan, der aronidischen Stierbildpriester zu Bethel: das Stierbild zu Dan stamme nicht aus Ägypten, sondern nur vom »Berge Ephraim« her. Das Stierbild von Dan halten wir also, nicht anders als dasjenige von Bethel, für ein uraltes aus der Wüste stammendes Führersymbol, das in Dan seit der Eroberung der Stadt durch die Daniten bis wenigstens zum Untergang des Nordreichs im J. 721 stand.[42] Wie die Mosaiden zu Dan so auch die Aroniden zu Bethel beanspruchten für ihr Jungstierbild die Verehrung von ganz Israel. Auf ihrem Postament stand ja Jahve, »der Gott Israels«. Die Verlegung des Zentrums Israels von Sichem nach Bethel bedeutete für das Stierbild von Dan die entscheidende Niederlage.

Wir hoffen gezeigt zu haben, dass es in Israel kein friedliches Nebeneinander der einzelnen Jahvesymbole gab. Die Lade kann sogar nur auf Grund der Behauptung, es könne nur ein einziges echtes Jahvesymbol geben, das Stierbildheiligtum zu Bethel um die Würde des Zentralheiligtums Israels beraubt haben. Die These, Jahve könne nicht mehrere Wohnorte zugleich haben, ist freilich nicht erst im Kampf zwischen der Lade und dem Stierbild entstanden. Es ist zu bedenken, dass keine hebräische Gruppe, als sie noch in der Wüste lebte, mehr als eben ein einziges Gottespostament bzw. einen einzigen Gottesthron hatte. Es muss dann in Israel seit Anfang klar gewesen sein, Jahve könne nicht anders als die ehemaligen Führersymbolgötter nur einen einzigen Wohnort auf Erden haben, gesetzt, dass er nicht ausschliesslich im Himmel oder in der Ferne wohnt. (Die Gründer des Zwölfstämmeverbandes glaubten offenkundig an keinen irdischen Wohnort Jahves, wenn sie Sichem frei von jedem Jahvesymbol liessen, sie haben jedoch der anderen Meinung auch keine Schranken gesetzt, sodass später ein Stierbildheiligtum zum Zentralheiligtum Israels werden konnte.) Kein Wunder, dass die Anhänger der drei bedeutendsten zu Jahvesymbolen umgedeuteten Führersymbole ihr Symbol für das einzige Jahvesymbol erklärten und ganz Israel dafür zu gewinnen suchten. Solange das Zentrum Israels im symbollosen Sichem lag, brauchten sich die höchsten Behörden des Zwölfstämmeverbandes zur heiklen Frage, ob Jahve überhaupt inmitten Israels wohne und auf welchem der drei berühmten Symbole, nicht zu äussern und haben es nicht getan. Die Verlegung des Zentrums Israels nach Bethel bedeutete wahrscheinlich noch keine offizielle Erklärung, das Stierbild sei das einzige echte Jahvesymbol. Erst die Aktivität der Anhänger der Lade, sicher vor allem der Leviten, hat den Zwölfstämmeverband genötigt,

mit der These, 1. Jahve wohne unsichtbar inmitten seines Volkes, 2. er wohne so nur an einem einzigen Ort, vollen Ernst zu machen.

Mit unserem Exkurs über den Konkurrenzstreit zwischen den Jahvesymbolen sollten wir die Antwort auf die Frage gewinnen, inwieweit in Israel die Anfertigung von einem offiziellen Jahvebild auf der Hand lag. Die Antwort muss völlig verneinend lauten. Zur Zeit, als man in Israel darüber stritt, auf welchem der drei bedeutendsten Jahvesymbole Jahve eigentlich wohne, da man es für unmöglich hielt, er könne auf mehreren Orten zugleich inmitten seines Volkes gegenwärtig sein, war es ganz ausgeschlossen, einen den Jahve vergegenwärtigenden Kultgegenstand mehr, ein Jahvebild anzufertigen. Auf der S. 39 war schon davon die Rede, wie unwahrscheinlich man im privaten Kult mit der Anfertigung von Jahvebildern Anfang machte. Unsere grundsätzlichen Erwägungen über den Grad der Wahrscheinlichkeit, in Israel hätte es Jahvebilder gegeben, decken sich also vollkommen mit dem tatsächlichem Befund Obbinks und Pfeiffers[4]: keine biblische Stelle erlaubt uns, auf ein Jahvebild zu schliessen. Dann gilt es aber mit Obbink auch: was nicht da ist, braucht nicht verboten zu werden, und die Frage wird dringlich, was also das »Schnitzbild« des zweiten Gebotes bedeutet hat, sollten es weder Götterbilder (s. S. 37) noch Jahvebilder gewesen sein. Die Antwort Obbinks, es sei »allerhand heidnisches Material« wie *»ascheren, masseben,* Sonnensäulen, *pesilim* und dergleichen« gemeint[43], ist nicht überzeugend. Es muss eine andere gesucht werden.

Die richtige Lösung jedoch liegt überraschend nahe auf der Hand. Nach Ex. 32 hat sich Israel etwa zur Zeit, als Jahve in zwei steinerne Tafeln den Dekalog einritzte, eben gegen das zweite Gebot und dies eben durch die Anfertigung des »goldenen Kalbes« vergangen. Nun war aber von Haus aus, wie eben Obbink erkannt hat, das »goldene Kalb« ein Postament des unsichtbar darüber stehenden Jahves[10], also weder das Bild eines »fremden Gottes« noch ein Jahvebild. War dann das »goldene Kalb« nicht der eigentlich vom zweiten Gebot gemeinte Kultgegenstand? und ist uns daran in Ex.32, wo das »goldene Kalb« im besonderen Verhältnis zum Dekalog steht (31,18; 32,15f.19), nicht eine Erinnerung erhalten? Das »goldene Kalb« heisst zwar Ex. 32,4.8 »Gussbild« und nicht »Schnitzbild«, allein an diesen Stellen denkt man nur an den metallenen Überzug[44], während der Holzkern des »goldenen Kalbes« nicht anders als des danschen Stieres *päsäl* (cf. Ri. 18,30f.) geheissen haben muss. Ri. 18,30f. ist der dansche Stier, der von keiner grundverschiedenen Beschaffenheit als der bethelsche gewesen sein kann, kurzerhand als *päsäl* bezeichnet und Ri. 17,3 u. ö. steht *päsäl* gerade neben *massēkā.* Kennen wir neben den Götterbildern (z. B. Lev. 26,1; II. Kön. 21,7) in Israel keine anderen »Schnitzbilder« *(pesilim)* als das dansche und bethelsche Stierbild mehr, und kann sich das Schnitzbilderverbot Ex. 20,4 von Haus aus nicht auf die Götterbilder und erst recht nicht auf Jahvebilder bezogen haben, sind die beiden Stierstandarten, und dann in erster Reihe diejenige von Bethel, offenkundig die vom Bilderverbot eigentlich gemeinten Kultgegenstände. Diese Schlussfolgerung gilt freilich, nur insofern man sich von Eissfeldt über das Alter des »goldenen Kalbes« belehren lässt.

Sollte der Grundsatz Ex. 20,4 in erster Reihe die Jahvepostamente[10] von Bethel und Dan betreffen, kann er nur die eine Absicht verfolgt haben, der Lade zum Sieg über das »goldene Kalb« von Bethel zu verhelfen. Er

wurde höchst wahrscheinlich eben zur Zeit, als das Stierbildheiligtum zu Bethel das kultische Zentrum Israels war, von den Anhängern der Lade, also ehestens von den Leviten, als eine Kampflosung geprägt. Es gab ja in Israel von vornherein keinen Grundsatz, der eines der drei Jahvesymbole mehr als die übrigen gefördert hätte. Der Grundsatz, Jahve könne nicht an mehreren Orten zugleich inmitten Israels wohnen, wurde von den Anhängern aller bedeutendsten Jahvesymbole[45] gegen die Gegner mit demselben Recht und sicher in demselben Mass ausgespielt. Da haben u. E. die Leviten den zufälligen Umstand ausgenutzt, dass die Stierstandarten, zum Unterschied von der Lade, den Götterbildern ähnlich »Schnitzbilder« waren, obgleich sie nur eine Tier- und nicht, wie die Götzen, Menschengestalt trugen. Gegen das »goldene Kalb« wurde seit einem Tage ein bis dahin unbekannter Grundsatz laut: nicht nur die Götterbilder — das war jedem Israeliten von dem ersten Gebot des Dekalogs her ohne weiteres klar — sondern die Schnitzbilder überhaupt seien Jahve verhasst. Der Zeitpunkt der offiziellen Erklärung des Bilderverbotes ist ohne Weiteres klar: es muss dasjenige Bundeserneuerungsfest zu Bethel gewesen sein, zu dessen Eröffnung die Entscheidung Israels für die wandernde Lade und gegen das Stierbild gefallen ist.

Wenn die Erweiterung des zweiten Gebotes das Schnitzbilderverbot als Verbot von Götterbildern versteht[46], trifft sie zwar eine der ursprünglichen Bedeutungen des Verbotes — es wandte sich von Anfang an *auch* gegen die Götterbilder — allein nicht diejenige, wegen derer das Verbot geprägt und zuletzt offiziell proklamiert wurde.

Welche Schlüsse ergeben sich nun daraus, dass das am Anfang der »Richterzeit der wandernden Lade«[30] proklamierte Bilderverbot ein Gebot des Dekalogs bildet? Man könnte schliessen, der Dekalog sei also erst nach der Erhebung der Ruhestätte der wandernden Lade zum Zentralheiligtum Israels entstanden. Es ist aber unwahrscheinlich, dass der Dekalog, der in der Sinajüberlieferung eine so glänzende Stellung einnimmt, nicht schon in den ersten Jahren Israels erklärt worden wäre. Dann müssen wir annehmen, das Bilderverbot sei in den Dekalog als das letzte Gebot auf dem Wege einer Novellierung gelangt. Mehrere Überlegungen sprechen für diese Annahme. 1. Die Behauptung, das Verbot des Begehrens des Hauses des Nächsten (Ex. 20,17a) und der Frau des Nächsten (v. 17b) seien zwei besondere Gebote, könnte unter unserer Annahme mit der Behauptung, das Bilderverbot stelle das »zweite Gebot« und keine blosse Näherbestimmung des ersten Gebotes dar, in Einklang gebracht werden. Im »sichemischen Dekalog« gab es u. E. das Bilderverbot noch nicht und die Verbote Ex. 20,17a und 17 b stellten das neunte und zehnte Gebot dar. Nach der Niederlage des Stierbildes von Bethel ist das Bilderverbot als besonderes »Gebot« hinzugekommen — der amtierende Sufet hat es bei der üblichen feierlichen Vorlesung des Dekalogs am Bundeserneuerungsfest gleich nach dem ersten Gebot rezitiert — und die letzten zwei Gebote mussten in eines zusammengezogen werden. 2. Die Novellierung des Grundgesetzes der Amphiktyonie war freilich keine einfache Sache. Auch der Dekalog muss auf dem berühmten Stein zu Sichem (Jos. 8,32; 24,26ff.) aufgeschrieben sein, diese Einrichtung hatte aber den einen Sinn, jeder Veränderung des Wortlauts vorzubeugen. Sehr wahrscheinlich hat man gleich nach der Verlegung des Zentrums Israels von Sichem nach Bethel die neue Zentralkultstätte mit einem »Gesetzesstein« ausgestattet. Nach der Erhebung der wandernden

Lade zum Zentralheiligtum Israels musste man freilich auf die Einrichtung des »Gesetzessteines« aus technischen Gründen verzichten. Eben damals wurden ohne Zweifel zwei steinerne Dekalogtafeln errichtet und in der Lade niedergelegt (Dtn. 10,1). Die »Lade Jahves« war fortan zugleich die »Bundeslade«. An jedem Bundeserneuerungsfest in der »Richterzeit der wandernden Lade« und in der »silonischen Richterzeit«[30] nahm dann der regierende Sufet[37] die Tafeln aus der Lade heraus, las aus ihnen den Dekalog feierlich vor und legte sie wieder in die Lade nieder. Als Ätiologie dieser feierlichen Vorlesung des Dekalogs ist die Legende entstanden, Mose, der urbildliche »Richter«[37], habe einst die Dekalogtafeln von Jahve empfangen, sie bei der ersten Bundesschliessung zwischen Jahve und Israel vorgelesen und dann in die Lade niedergelegt (Dtn. 10,1-5)[47]. Die Errichtung eines neuen offiziellen Exemplars der Bundesurkunde war dann offenkundig für eine Novellierung des Bundesgesetzes die geeignetste wenn nicht einzige Gelegenheit. Diese Gelegenheit gab es zum zweiten und bis zur Schlacht bei Eben Eser (I. Sam. 4) zum letzten Male eben unmittelbar nach der Erhebung der wandernden Lade zum Zentralheiligtum Israels. Unseres Erachtens wurde die Einschaltung des Bilderverbotes in den Dekalog dadurch durchgeführt, dass man auf die in die Lade niederzulegenden Tafeln nicht treu den »sichemischen«, sondern den um das Bilderverbot bereicherten Dekalog einritzte.

Ein neues Licht fällt von unseren bisherigen Ergebnissen her auf die Erzählung von dem Zerschlagen der Gesetzestafeln durch Mose, Ex. 32. Der erste Verstoss gegen den Dekalog war nach ihr der Stierbildkult. Das stimmt gut mit unserer These, der das Bilderverbot enthaltende Dekalog sei nach der offiziellen Zurückweisung des Stierbildkultes und gegen diesen Kult durch die höchsten Instanzen des Zwölfstämmeverbandes erklärt worden. Nun ist die gegenwärtige Motivierung des Zerschlagens der Gesetzestafeln durch Mose sehr gezwungen und sicher nicht ursprünglich: Mose sei durch die Versündigung des Volkes in Zorn geraten (Ex. 32,19). Der durch Moses Zornaufwall Beschädigte aber war nicht das sündige Volk, sondern nur Jahve, dessen Urkunde Mose unglaublich frech behandelt und der ein neues Exemplar anfertigen muss. Dazu fragt es sich, woher das Volk vor der Bekanntgabe des Dekalogs wissen sollte, Jahve wolle kein Stierbildpostament haben? (Die ursprüngliche Erzählung wird das Stierbild noch nicht für einen Götzen ausgegeben haben.) Unseres Erachtens stellte die ursprüngliche Erzählung Ex. 32—34 eine Apologie der von uns oben besprochenen Novellierung des Dekalogs dar[48]. Die Anhänger des »goldenen Kalbes« müssen gegen den novellierten Dekalog eingewendet haben, es sei nicht derjenige Dekalog, den Mose, der erste »Richter«[37], von Jahve übernommen und dem Volk weitergegeben hat. Das sei nur der »sichemische« Dekalog gewesen, in dem es kein Bilderverbot gibt. Dagegen werden die Anhänger des »Ladedekalogs« etwa folgendermassen geantwortet haben: in der Tat habe Jahve Mose auf Sinai zunächst die Tafeln mit einem Dekalog, in dem es das Bilderverbot nicht gab, gegeben. Als er aber sah, dass Aron ein Stierbild angefertigt hat und dass ganz Israel sich dem Kult des unechten Gottespostamentes hergibt, ist er sich innegeworden, dass der Mose unlängst in die Hände gereichte Dekalog eine ernste Lücke hat. Er hat Mose geboten, die Tafeln zu zerbrechen (cf. 32,19), und hat auf andere Tafeln einen verbesserten Wortlaut des Dekalogs geschrieben (cf. Ex. 34,1). Aron durfte für seine gut gemeinte Tat eben nur gerügt werden

(Ex. 32,21). Nach der Vernichtung des unechten Postamentes (Dtn. 9,21) und dem Empfang des die Errichtung jedes »Schnitzbildes« verbietenden Dekalogs (Dtn. 10,1a) erhält Mose den Befehl zur Herstellung der Lade (Dtn. 10,1b), ursprünglich nicht nur des Behälters für die Dekalogtafeln (Dtn. 10,5), sondern auch des wahren Jahvethrones[49]. Der Stein zu Sichem gebe also den ursprünglichen, die Ladetafeln immerhin den von Jahve selbst schon in der Urzeit verbesserten und deswegen vorzuziehenden Wortlaut des Dekalogs wieder. Später war man nicht gewillt zuzugeben, dass es je einen Dekalog ohne das Bilderverbot gab. Schon die ersten Tafeln haben das Bilderverbot enthalten. Zur Motivierung des Zerbrechens der Gesetzestafeln machte man Moses Zorn (Ex. 32,19).

Die Gegner des bethelschen Stieres begnügten sich damit nicht, dass ihr Grundsatz, jedes »Schnitzbild« sei von Jahve verboten, offiziell erklärt und sogar in den Dekalog aufgenommen wurde. Sie stellten die Verleumdung auf, das »goldene Kalb« sei gar nicht als ein Postament Jahves,[10] sondern als ein Götze angefertigt worden. Begannen aber auch die Schnitzbilder von Bethel und Dan für Götzen gelten, sagte das zweite Gebot nichts über das vorhergehende Verbot der Götterverehrung hinaus. Das »zweite Gebot« verlor somit nicht lange nach seiner Aufnahme in den Dekalog seine Eigenständigkeit.

Hätte es dem tiefsten Wesen des Jahveglaubens entsprochen, ein Jahvebild anzufertigen? So wichtig und interessant diese Frage ist[50], zur Zeit der Aufnahme des Bilderverbots in den Dekalog befand sie sich im Gesichtskreis Israels nicht im geringsten. Es ging damals nur um die Frage, ob Jahve, selbstverständlich der unverbildlichte Jahve, auf der Stierstandarte zu Bethel unsichtbar steht oder auf der wandernden Lade unsichtbar sitzt; ob das zu Bethel aufgestellte Schnitzbild als Jahves Postament Jahves einziger Wohnort auf Erden ist oder ob es ähnlich wie die übrigen Schnitzbilder, das Stierbild von Dan und die unzähligen Bilder der »fremden Götter«, Jahve verhasst ist. Das Bilderverbot stellt also keineswegs eine Antwort auf die Frage, ob Jahve durch ein Bild versinnbildlicht werden könnte. *Eben dieses Gebot liess sogar diese Frage nicht einmal ernst aufkommen,* indem es immer von vornherein als ihre negative Beantwortung angesehen werden musste. Hinter Dtn. 4,12ff. liegt kein existenzieller Glaubenskampf um die Lösung der Frage, ob Jahve versinnbildlicht werden darf, sondern nur eine Reflexion über das vorgefundene Bilderverbot.

Das in den Dekalog eingeschaltete Bilderverbot kann sogar in seinem Wortlaut unmöglich für eine sachgemässe Explizierung des israelitischen Glaubens gehalten werden. Es wurde deswegen proklamiert, da ein bildhaftes Jahvepostament das Unglück hatte, einem unbildhaften Jahvethron unterlegen zu sein, und da man den Schein erwecken wollte, dass man bei der Verwerfung des »goldenen Kalbes« einem jahvistischen Grundsatz befolgte. Obgleich die Lade in einer gewissen Hinsicht die Bevorzugung verdiente — dem Heiligtum, dessen Ruheort Jahve immer von neuem in einem der »Stämme Israels« wählte,[20] haftete die im Glauben Israels eine sehr wichtige Rolle spielende Idee der freien göttlichen Erwählung an — suchte man das Stierbild durch das zweite Gebot nicht auf Grund jenes wirklichen Vorzugs der Lade, sondern gut demagogisch nur auf Grund einer zufälligen äusserlichen Ähnlichkeit zwischen dem Stierbildpostament und den Götterbildern zu verdrängen.

Doch darf man nicht übersehen, dass der an sich unsachgemässe Grundsatz Ex. 20,4a immerhin im Gang eines Kampfes aufgestellt wurde, der von einem sehr beachtenswerten und genuin jahvistischen Grundsatz getragen wurde, nämlich, Jahve könne nicht an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein. In dieser These macht sich der Grundgedanke des israelitischen Glaubens geltend, die Idee der »ausschliesslichen Erwählung«. Es war schon vor der Gründung Israels mancher hebräischen Gruppe klar, dass sie und keine andere Gruppe mehr von ihrem Gott zum Eigentumsvolk erwählt wurde und dass ihr Führersymbol der einzige Wohnort ihres Gottes ist. Der neue Zwölfstämmeverband Israel hat immerhin mit der Idee der »ausschliesslichen Erwählung« einen unerhörten Ernst gemacht. Auf die Entscheidung seines Gottes, Israel zu seinem einzigen Volk zu erwählen, antwortete er mit der Verpflichtung des ganzen Volkes, ausschliesslich Jahve zu dienen. Nach einigen Jahrzehnten machte sich der Gedanke der »ausschliesslichen Erwählung« in Israel auch darin geltend, dass man offiziell die Behauptung aufstellte, Jahve habe sich die Lade zu seinem ausschliesslichen Wohnort auf Erden erwählt. Das diesen Beschluss nicht eben sachgemäss versichernde Bilderverbot fand im Dekalog sogar gleich hinter dem ernsten Gebot als dem eigentlichen Grundgesetz Israels den Ort. Zum dritten Male wirkte sich die Idee der »ausschliesslichen Erwählung« in der Forderung der Einheit der Kultstätte Dtn. 12,5ff. u. ö. aus: eines Tages hat die Amphiktyonie den jeweiligen Ruheort der Lade für den Ort erklärt, den Jahve nicht nur zu seinem einzigen Ruheort auf Erden, sondern auch zur einzigen israelitischen Opferstätte erwählt habe (*bḥr* Dtn. 12,5). Einziges Volk des Bundesgottes — einziger Wohnort des Bundesgottes — einzige Opferstätte des Bundesvolkes: durch jeden dieser drei Grundsätze ist eine Etappe des Kampfes um die Geltendmachung des Jahveglaubens gekennzeichnet. Der erste Grundsatz hat im ersten Gebot des Dekalogs, der zweite im zweiten Gebot und der dritte in der Forderung der Einheit der Kultstätte Dtn. 12,5ff. Ausdruck gefunden. Im christlichen Eifer für Jesus Christus als denjenigen, in dem und in dessen Namen allein Gott auf Erden gegenwärtig war und ist, lebt der altisraelitische Eifer für den ausschliesslich erwählenden Gott weiter. Dieser Eifer führte einst zur Proklamierung des zweiten Gebots.

■

[1] W. Zimmerli, Festschrift Bertholet 1950, S. 551.557.

[2] Neuerdings W. Zimmerli (A. 1), S. 557.

[3] ZAW 47, 1929, S. 264.

[4] A. 3, S. 270ff. Auch nach R. H. Pfeiffer, JBL 45, 1926, S. 211ff., gab es Jahvebilder nicht. Zum Unterschied von Obbink ist Pfeiffer das zweite Gebot nicht zum Problem geworden, da er es vom ersten Gebot her versteht (S. 220).

[5] A. Alt, Die Götter der Väter, BWANT III 12, 1929.

[6] Zur Lade, dem Stierbild von Bethel und der ehernen Schlange als uralten hebräischen Führersymbolen O. Eissfeldt, ZAV 58, 1940/1, S. 190ff. Zum Stierbild von Dan als Führersymbol s. S. 202, A. 2. Eissfeldt scheint vorauszusetzen, dass Jahve der ursprüngliche Gott des »goldenen Kalbes« war, S. 213f.

[7] A. Alt, KSGVI I, S. 61.

[8] Sollte auch z. B. der Ladegott den Namen des weit bekannten Gottes Eljon (so E. Nielsen, VT Suppl. VII, 1960, S. 64, auf Grund von Dtn. 33,12) getragen haben, doch die um die Lade gescharten Benjaminiten (zum benjaminitischen Ursprung der Lade cf. E. Nielsen, S. 62f.) hätten im Lauf der Zeit zwischen dem auf ihrer Lade sitzenden und dem auch ausserhalb ihres Sippenverbandes verehrten Eljon wie zwischen zwei einander selbständigen Göttern unterscheiden gelernt.

[9] Cf. A. Alt (A. 7), S. 61.

[10] Cf. H. Th. Obbink (A. 3), S. 268. W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, 1949, S. 298.

[11] M. Dibelius, Die Lade Jahves, 1906.

[12] Cf. A. Alt (A. 7), S. 54.

[13] Cf. A. Alt (A. 7), S. 53.

[14] Cf. M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, S. 118.

[15] Undenklar ist es nicht, cf. O. Eissfeldt (A. 6), S. 211ff.

[16] ZAW 70, 1958, S. 85f.

[17] A. Alt (A.7), S. 62.

[18] A. Alt (A. 7), S. 61.

[19] Die drei an uns gekommenen »Vätergötter« sind sicher nicht alle hebräische Numina diesen Typus, A. Alt (A. 7), S. 57.

[20] Cf. J. Dus, ThZ 17, 1961.

[21] A. 6, S. 199ff. Nach Eissfeldt galt die Stierstandarte schon in ihrer vorkanaanäischen Zeit für ein Postament Jahves, S. 213f.

[22] Cf. O. Eissfeldt (A. 6), S. 206ff.

[23] A. 6, S. 214.

[24] Das System der zwölf Stämme Israel, BWANT 52, 1930, S. 95ff.

[25] J. Dus (A. 20). Das die Forderung der Einheit der Kultstätte enthaltende Urdtn. wurde nicht erst in der Königszeit, sondern schon vor dem Bau des Tempels in Silo proklamiert und ohne Zweifel auch weitgehend geltendgemacht.

[26] M. Noth, Geschichte Israels, 2. Aufl. 1955, S. 90. Das System (A. 24), S. 93.

[27] A. 7, S. 79ff. Unseres Erachtens hat es keine Wallfahrt von Sichem nach Bethel je gegeben. Nur die Verlegung der Würde des Zentrums Israels von Sichem auf Bethel war der durch die Reise Jakobs Gen. 35,1-8 zu erklärende Tatbestand.

[28] Geschichte (A. 26), S. 91. Jud. 20,26f. scheidet freilich als Belegstelle für die Übertragung der Würde des Zentralheiligtums Israels von Sichem auf Bethel aus, da Bethel zur Zeit des amphiktyonischen Krieges gegen Benjamin nur als der damalige Aufenthaltsort der wandernden Lade das Zentrum Israels war.

[29] Eissfeld rechnet nur in dem oben (S. 40) zitierten Satz mit der Möglichkeit, das Stierbild hätte vor Jerobeam I. in Bethel gestanden. Sonst vertraut er auf die Richtigkeit der Angabe I. Reg. 12,29, Jerobeam habe das Stierbild nach Bethel »gesetzt« (A. 6, S. 203, Anm. 2) — obwohl er die von derselben Hand stammende Nachricht, V. 28, erst Jerobeam I. habe das Bild »gemacht«, für falsch hält, S. 204f. — und fragt dann nach den Gründen, aus denen Jerobeam I. eben Bethel als Sitz des Stierbildes erkoren hat (S. 203f.) Hätte sich aber das Stierbild zur Zeit Jerobeams ausserhalb Bethels befunden, hätte Jerobeam das bestehende Stierbildheiligtum und nicht das dicht an der judäischen Grenze liegende Bethel zum kultischen Zentrum des Nordreiches erhoben.

[30] Unsere Erörterungen zur Ladewanderung (A. 20) und zum bethelschen Stierbild machen es uns möglich, nach der jeweiligen Zentralkultstätte Israels die folgende Periodisierung der Richterzeit aufzustellen: 1. die »sichemische Richterzeit«, 2. die »bethelsche Richterzeit«, 3. die »Richterzeit der wandernden Lade«, 4. die »silonische Richterzeit« und 5. die »Richterzeit der verlorenen Lade«. Den Wendepunkt zwischen der sichemischen und bethelschen Richterzeit widerspielt Gen. 35,1-8; Gen. 12,6-8, denjenigen zwischen der bethelschen Zeit und der Richterzeit der wandernden Lade Ex. 32 (s. S. 46), denjenigen zwischen dem Zeitalter der wandernden Lade und der silonischen Zeit II. Sam. 7,5b-7 (cf. J. Dus, A. 20) und denjenigen zwischen der silonischen Zeit und der Richterzeit der verlorenen Lade I. Sam. 4.

[31] Schon vor der Eroberung Bethels durch die Josephiten (Jud. 1,22ff.) wird das dortige kanaanäische Priestergeschlecht, dem die Josephiten ihre aus der Wüste gebrachte Stierstandarte anvertraut haben, als seinen Ahnherrn einen gewissen Aron angeführt haben, cf. Ex. 32,2ff, Anm. 41.

[32] Der Schauplatz des *hieros logos* des bethelschen Stierbildheiligtums, der Ex. 32,1-6 zugrundeliegt (R. Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice israélite, 1921, S. 243), war sicher Ägypten und keineswegs die Sinaiwüste. Der auf dem »goldenen Kalb« stehende Jahve sollte ja Israel »aus dem Land Ägypten herausgeführt« haben, Ex. 32,8; I. Kön. 12,28.

[33] Israel wurde in einer josephitischen Stadt gegründet (in Sichem, M. Noth, A. 24, S. 93) und zum ersten »Richter« wurde der Josephit (cf. Jos. 24,30) Josua erwählt, cf. A. Alt (A. 7), S. 302, Anm. 1.

[34] J. Dus (A. 20).

[35] Cf. S. Mowinckel, Le décalogue, 1927, S. 121ff. Alt (A. 7), S. 328, A. 2.

[36] In Israel hat es einen Senat gegeben, J. Dus, Communio Viatorum 3, 1960, S. 232ff.

[37] Es ist uns nicht klar, ob der regierende »Richter«, sei es an jenem Tage, sei es später, das Stierbild nicht vernichtet hat, cf. Ex. 32,20 (Mose galt ja für den urbildlichen »Richter«, H.-J, Kraus, Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, Theologische Studien Zollikon 51, 1957, S, 18ff.; in einer besonderen Studie werden wir zeigen, dass die israelitischen »Richter«, *šōpeṭîm,* wirkliche Regenten waren und den karthagischen Sufeten und römischen Konsulen zu vergleichen sind). Dann hätte Jerobeam eine neue Standarte machen müssen, cf. I. Kön. 12,28. Er hätte sie nicht anderswo als auf die traditionelle Stierbildkultstätte, in Bethel, setzen können (V. 29). Weiter, ein Gewaltstreich der Leviten gegen die Anhänger des Stierbildkultes (Ex. 32,25—29) würde zum Tage der offiziellen Verwerfung und erst recht der Vernichtung des Stierbildes nicht schlecht passen. Gen. 49,5-7 und Ex. 32,25—29 ist vielmehr mit einer Volksversammlung (cf. *qahal* Gen. 49,6) als einer Senatsitzung, wie wir CommViat 3, 1960, S. 236f. dachten, zu verbinden.

[38] Zur Institution der zwölf »Fürsten« oder »Sprecher« s. M. Noth (A. 24), S. 131ff. In der gegen den Brauch der Ladewanderung zugespitzten Ladeerzählung I. Sam. 4-7,1; II. 6 folgen der Lade nicht die israelitischen, sondern die philistäischen »Fürsten«, I. Sam. 6,12.

[39] J. Dus (A. 36), S. 237f.

[40] A. 6, S. 203, Anm. 3. Über das Stierheiligtum zu Dan, I. Kön. 12,28f., glaubt er, es sei von Jerobeam als eine »Filiale« des Stierbildheiligtums zu Bethel gegründet worden (S. 201, Anm .2). U. E. gab es im Nordreich nur ein einziges Reichsheiligtum, in Bethel. Zwei Jahvepostamente zugleich kann Jerobeam nicht begünstigt haben. Der Dtr. nützte den Umstand, dass Jerobeam das Stierbild zu Dan nicht weggeschafft hatte, zur Verleumdung aus, Jerobeam habe zwei Götzen verehrt.

[41] Durch diese Legende suchte das kanaanäische und ursprünglich wohl ägyptische Priestergeschlecht zu Dan, dem die Daniten nach der Eroberung der Stadt ihr Führersymbol anvertraut hatten, eine urzeitliche Anknüpfung seines Ahnherrn an das Stierbild und an ganz Israel herzustellen. Wegen dieser Anknüpfung liessen sie die Familie Jakobs nach der Heimat ihres Ahnherrn auswandern und dort zum Volk werden. Dasselbe haben, vorher oder nachher, sicher aber etwa gleichzeitig, die Aroniden von Bethel getan. Cf. S. 41.

[42] Die Hypothese Eissfeldts über das Stierbild zu Bethel (Anm. 21) darf also auch auf das Stierbild von Dan angewendet werden. So vorsichtig Eissf. selbst, S. 202, Anm. 2, S. 204, Anm. und S. 205.

[43] A. 3, S. 274.

[44] G. v. Rad, Die Theologie des AT, 1958, S. 214, Anm. 57.

[45] Die eherne Schlange, wahrscheinlich von Haus aus irgendwo in Nordisrael aufgestellt — sie ist in Num. 21 an Mose, eine ausgesprochen nordisraelitische Gestalt, angeknüpft — war den beiden Stierbildern und der Lade vielleicht nie ein ernster Gegner. Weil sie keinen breiten Verehrerkreis hatte, konnte man es sich erlauben, sie ihrer Kultstätte zu berauben und im Tempel zu Jerusalem aufzustellen. Vielleicht hat das schon Salomo getan.

[46] W. Zimmerli (A 1), S. 556f.

[47] In Jerusalem wurde in der Lade die Haupturkunde der Monarchie, das »Krönugsprotokol« (*ʿēdūt,* G. v. Rad, ThLZ 76, 1951, Sp. 211ff.) aufbewahrt. Deshalb hiess die Lade in späteren Zeiten auch *ʾarōn hā-ʿēdūt.* So E. Nielsen (A. 8), S. 73f.

[48] Nur die von Eissfeldt widerlegte Annahme, die Stierbilder zu Bethel und Dan seien, wie I. Kön. 12,28f. berichtet, von Jerobeam I. nach kanaanäischen Vorbildern errichtet worden, verursachte die landläufige Datierung von Ex. 32 erst in die Zeit seit Jerobeam I.

[49] Dtn. 9.10 hat den ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Dekalog, dem Stierbild und der Lade eindrücklicher als Ex. 32—34 bewahrt.

[50] Neuerdings hat ihr W. Zimmerli (A. 1), S. 558ff., eine gründliche Studie gewidmet.

Korrekturnachtrag: Auch nach J. Hempel, Gott und Mensch im AT^2, 1936, S. 264ff. W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum, 1949, S. 265, gab es keine Jahvebilder. — Auch nach K.-H. Bernhardt, Gott und Bild, 1956, sollte das Bildverbot die Stellung der Lade als Zentralheiligtum Israels schützen, S. 143. Die These Bernhardts über die Herkunft des Bilderverbotes aus der mosaischen Zeit (S. 154) und seine schroffe Ablehnung Obbinks (S. 93ff.) halten wir nicht für begründet.

AMEDEO MOLNÁR

Deux homélies de Pierre Valdès?

En parlant dans notre revue des mérites du Enchiridion Fontium Valdensium dont le premier volume a paru aux soins de Giovanni Gonnet, M. F. M. Bartoš attirait l'attention sur «un document vaudois, jamais étudié jusqu'ici . . ., dû très probablement à la plume du fondateur de l'Eglise vaudoise»[1]. Nous avons cru devoir répondre à l'invitation que cette remarque renfermait. Grâce à l'aide des instituts respectifs, nous avons obtenu le microfilm du précieux document en question qui fait partie du manuscrit *306 Helmst.* de la bibliothèque de Wolfenbüttel. Nous en établissons et présentons ici le texte tout aussi intéressant que difficile à insérer dans son contexte historique. Il s'agit de deux homélies sur l'épître aux Galates, attribuées par notre manuscrit à *Petrus Waldus.*

On trouve leur texte au recto et verso du deuxième folio d'un codex qui n'en compte pas moins de 375. A l'exception peut-être du dernier des traités renfermés dans ce volume, tous les autres ont John Wyclif pour auteur[2]. L'écriture, répartie en deux colonnes sur le papier des pages de la grandeur 30 × 21,5 cm, est bien celle de la première moitié du XV^e^ siècle et révèle tous les caractères d'un scribe sorti des écoles de Bohême. Nous en connaissons le nom: *Iacobus.* Les deux courtes homélies au folio *2rv* qui nous intéressent particulièrement n'ont cependant pas été écrites de sa main. Elles semblent avoir été surajoutées postérieurement par un scribe qui avait abandonné le système à deux colonnes. Pourtant son écriture nous paraît le placer encore au XV^e^ siècle et en cela nous sommes d'accord avec Otto von Heineman[3] en nous écartant de l'opinion émise par Jerzy Zathey[4], selon laquelle ce texte pourraît n'être écrit qu'au siècle suivant.

D'autre part M. Zathey a le mérite d'avoir retracé l'histoire du manuscrit 306 de Wolfenbüttel. Il en résulte que ce manuscrit provient de la Bohême. Après Pâques de l'an 1433 il a été acquis à Prague par Heinrich Tocke (1390—1453), alors professeur de théologie et chanoine à Magdebourg. On sait que, dès avril 1432 Tocke pris part aux pourparlers entre les hussites et le concile de Bâle et qu'il fut l'année suivante membre et de la première (8 mai—11 juillet 1433) et de la seconde (22 octobre 1433—14 janvier 1434) ambassade que le concile avait envoyée à Prague[5]. Au XVI^e^ siècle le manuscrit a passé par les mains de Flacius Illyricus, fervent collectionneur de textes vaudois et hussites. En 1599 acquis pour la bibliothèque des princes de Wolfenbüttel, le manuscrit fut conservé entre 1614 et 1809 à la bibliothèque universitaire de Helmstedt, entre 1809 et 1814 à celle de Göttingen, pour revenir enfin à Wolfenbüttel. On aimerait savoir si les deux homélies attribuées à Valdès figuraient déjà dans le livre que Tocke emportait de son premier séjour à Prague en 1433. Ce n'est pas impossible. Il en est autrement du cantique d'André Galka sur Wyclif dont

M. Zathey attribue l'inscription sur le verso de la reliure à Flacius seulement.

Quant aux deux homélies, il faut en distinguer le contenu propre des notes pour ainsi dire rédactionnelles. Celles-ci se réduisent à peu de chose: à savoir les en-têtes de l'une et de l'autre homélie, et les deux derniers mots terminant la deuxième. On verra pourtant tout l'intérêt qu'elles ont.

La première des homélies est précédée d'une courte disposition de l'Epître aux Galates en trois parties. Cette disposition trichotomique de l'Epître entière permet de supposer qu'originairement on avait affaire ici avec plusieurs homélies, trois au moins, traitant la même Epître de Saint Paul.

L'exposé de la première homélie s'arrête aux versets 1 et 2 de Gal. 1 qu'il s'efforce de serrer de plus près avec l'intention bien précise de montrer la grande différence qui existe entre la mission directe mais humblement affirmée de l'apôtre Paul, et les prérogatives, exagérées à l'extrême, du pape. Si Paul a été envoyé par le Saint-Esprit, le pape s'est fait envoyer par l'empereur des Romains en appuyant son autorité sur la donation constantinienne. On a pour un moment l'impression que l'homéliste affecte de parler aux témoins contemporains du bouleversement dont traite la fameuse légende du pape Sylvestre. La dignité de l'apostolat étant, pour Paul, assurée par un acte souverain du Christ glorifié, elle dépasse de beaucoup celle des autres apôtres et de leurs élèves qui, eux, ne peuvent se réclamer que d'une succession mécanique, bien que remontant au Christ de l'histoire. C'est par le caractère moral de sa conduite que le prédicateur affirme être digne de sa mission. Si Paul blâme le droit des faux apôtres à empêcher aux bons prêtres de prêcher, à plus forte raison ceux qui de nos jours cherchent la gloire du Christ ne doivent-ils pas se laisser intimider par le clergé officiel. Car, on le voit, les thèses affirmées par Paul à l'égard des Galates insensés s'appliquent fort exactement au pape en tant qu'Antichrist et au clergé romain. Et notre homéliste de proclamer que ceux qui imitent l'apôtre Paul ont le droit de prêcher librement sans se soucier de la fausse mission canonique. L'amour de l'argent est pour beaucoup dans l'institution du faux clergé. Une vie en pauvreté manifestera bien mieux la salutaire crainte de Dieu.

La deuxième homélie approfondit l'aspect ecclésiologique de ce qui vient d'être dit. Ceux qui, parmi les Galates, contestaient l'authenticité de l'apostolat de Paul, formaient en effet une congrégation entraînée par des faux apôtres. C'est cette fausse église que Paul vise par ses remontrances. Cette synagogue de Satan, notre auteur la caractérise comme ayant pour chef non pas le Christ, mais l'intérêt pécuniaire, et usurpant dans son hypocrisie la *potestas consecrandi* qui appartient à Christ lui-même. Pour avoir chassé de son giron les fidèles prédicateurs en les persécutant comme jadis Jérusalem avait mis à mort ses prophètes, l'Eglise Romaine est devenue un désert spirituel. Saint Paul avait osé résister à Saint Pierre. En le corrigeant, il a fait preuve d'un trait caractéristique du vrai apostolat: la réprimande publique des abus au sein de l'Eglise. Mais aujourd'hui, c'est le vrai contraire qu'on constate. Ce ne sont plus les péchés, mais c'est le ministère fidèle qu'on réprimande. En effet moi, ajoute l'auteur à titre d'exemple, lorsque, après avoir baptisé l'enfant d'Ermacius, je lui avais offert le corps et sang du Seigneur, un certain Teorgicus s'est mis à me reprocher comment osé-je, moi qui suis schismatique et hérétique, admi-

nistrer la Sainte-Cène aux nouveaux-nés. Pourtant c'est bien là le sens des paroles de Jésus Mat. 18,3.

La question de la date et de l'authenticité de ce document pose de telles difficultés que nous ne pensons pas pouvoir toutes les surmonter d'emblée. Nous soumettons les observations qui suivent, ainsi que l'édition de ces deux homélies, à l'attention des savants plus compétents que nous, dans l'espoir de faire toujours plus avancer la connaissance de ce chapître tellement intéressant de l'histoire du christianisme qu'est le mouvement vaudois dans ses relations avec la Réforme en Bohême.

Arrêtons-nous, pour commencer, aux «notes rédactionnelles». Elles se font, c'est évident, une idée particulière du document qu'elles accompagnent: Les deux homélies auraient *Petrus Waldus* pour auteur. Celui-ci aurait été *cardinalis Romanus,* et il les aurait écrites, la seconde en tous cas, *priusquam expulsus est de Roma.* Par les paroles finales *Hec ille*[6], le «rédacteur» manifeste s'être parfaitement rendu compte qu'il copiait et présentait un «morceau choisi».

Pour dater ces «notes rédactionnelles», le nom *Petrus* donné à *Waldus* est déjà une indication. On sait que ce nom n'est attribué au marchand de Lyon qu'à une époque relativement tardive, apparaissant pour la première fois dans la correspondance entre les Vaudois de Lombardie et ceux d'Allemagne qui date de la deuxième moitié du XIV[e] siècle[7]. La forme *Waldus* par contre, sans être trop répandue, on la trouve chez Alain de Lille déjà au début du XIII[e] siècle[8]. Les notes dont nous parlons peuvent donc dater, au plus-tôt, de l'époque où l'attribution du nom de Pierre à Valdès est devenue habituelle, c'est-à-dire de la deuxième moitié du XIV[e] siècle.

Giovanni Gonnet a heureusement attiré l'attention sur le fait que du moment où nous rencontrons, dans les sources d'origine vaudoises, un Valdès en tant que Pierre, nous sommes placé en face d'une phase importante de l'évolution de la théologie vaudoise de l'histoire du christianisme. C'est que «la prétention de descendre directement des apôtres amenait avec soi la transformation du simple laïque Valdès en Pierre, qu'on considère prêtre»[9]. «Cette adjonction tardive est étroitement liée à la thèse de la descendance apostolique des Vaudois, desquels Pierre aurait été le restaurateur»[10]. On rencontre cette théologie vaudoise de l'histoire précisément dans la correspondance à laquelle nous venons de faire allusion plus haut. Saurait-elle nous aider à intérpréter encore l'énigmatique *cardinalis Romanus?*

M. Bartoš suggère la possibilité que cette «indication erronée sur Valdès» avait peut-être pour devoir de sauver le mémoire de la destruction de la part des inquisiteurs en le plaçant sous la haute protection d'un cardinal[1]. L'hypothèse est plausible. Nous osons cependant en avancer une autre encore qui rattacherait notre document davantage au dossier de la correspondance vaudoise lombardo-autrichienne. Celle-ci est en effet, témoin d'une tradition vaudoise qui veut que Valdès ait été lié d'amitié avec un cardinal qu'il aurait, semble-t-il, rencontré à la curie romaine. Faisant allusion au texte de 1 Cor. 11,23, l'auteur de l'*Epistola Valdensium de Italia* affirme: *Et licet Petrus dictus Waldensis non accepisset, quod absit — fatemur enim eum fuisse presbiterum sacris ordinibus consecratum cum Iohanne socio sive confratre eiusdem ordinis, et postmodum ab illo cardinale, de quo audistis, favente eidem, confirmatum — non dubitamus*

tamen: multi et innumerabiles sacerdotes, qui hanc vitam sive fidem secuti sunt, nonne fratribus manus imponere potuerunt?[11] Un peu plus haut, cette même *Epistola* assurait que Pierre *sic in curiam, ut habetis, est ingressus, ab invidis reprobatus.* A deux reprises donc, en parlant du séjour de Valdès à la curie et en rappelant ses relations avec un cardinal, *l'Epistola* renvoyait les lecteurs à un document qui traite ces questions plus en détail. On a pensé, et avec raison, semble-t-il[12], à la lettre attribuée à Jean Leser, d'environ 1367. En effet on y lit au sujet de Valdès: . . . *et urbem Romanam ingressus coram heresiarcha de fide et religione disputavit. Erat ibi tunc temporis cardinalis quidam de Apulia, qui amicus eius erat et viam eius et verba commendabat et, sicut audivi, diligebat eum*»[13]. Si le fait est exact, ce serait à l'occasion de son séjour à Rome que Valdès aurait entretenu cette relation avec le cardinal, comme le suggère le R. P. Antoine Dondaine[14]. C'est encore Dondaine qui retrouve le fondement éloigné de cette tradition vaudoise trop vague dans la profession de foi que Valdès aurait remis, selon Ermengaud, *in manu cuiusdam cardinalis romane ecclesie*[15] «Ce cardinal pourrait être Henri, évêque d'Albano, légat pontifical pour la répression de l'hérésie dans le toulousain en 1181. Alerté par l'archevêque de Lyon, il se serait assuré de l'orthodoxie de Valdès par cette solennelle profession de foi et aurait voulu par là même le protéger contre les influences extrêmes de son milieu. Nous ne trouvons pas d'autres traces de l'intervention d'un prince de l'Eglise dans les affaires du fondateur des Pauvres de Lyon»[16]. Un texte de Geoffroy d'Auxerre, trouvé par le moine bénédictin Jean Leclercq en 1953, a prouvé le bien fondé des analyses de Dondaine, en leur apportant tout de même une correction remarquable: le cardinal évêque Henri d'Albano — *tunc legatus sedis apostolicae* — reçut la profession de foi de Valdès en 1179/1180 à Lyon même[17].

On le voit, la tradition qui place Valdès, pour un moment au moins, aux côtés d'un cardinal de la curie romaine, a ses attaches dans les faits attestés par Geoffroy d'Auxerre et Ermengaud. La correspondance vaudoise italo-allemande en a conservé les traces à travers un souvenir, du fond duquel la réalité sortait transformée. L'auteur des «notes rédactionnelles» de nos deux homélies aurait-il, en reprenant cette tradition à sa manière, attribué le titre de cardinal à Valdès soit par une étrange confusion, soit par ironie voulue? Pensait-il peut-être que les homélies renfermaient en quelque sorte l'essentiel d'une discussion entre Valdès et le cardinal ou même le pape (*l'heresiarcha* de la lettre de Leser) qui lui aurait valu la dignité d'un cardinal? La petite phrase accompagnant la deuxième homélie, *priusquam expulsus est de Roma,* ne semble-t-elle pas appuyer cette hypothèse? Elle s'insère d' ailleurs assez bien dans le tableau que les documents récemment découverts nous permettent de tracer d'un Valdès s'émancipant par étappes de l'Eglise romaine.

Mais qu'en est-il des homélies elles-mêmes? Leur contenu répond-il à l'idée que les notes du «rédacteur» en donnent? On serait tenté de répondre par l'affirmative. Mais aussitôt d'inquiétantes questions s'imposent:

1. Les rapprochements entre nos homélies et la correspondance vaudoise italo-autrichienne sont assez faciles à établir. Le Valdès des homélies ne demeure-t-il pas le Pierre Valdès de la théologie de l'histoire propre au milieu vaudois dont témoigne la correspondance datant environ de 1368? En revendiquant le droit du prêtre fidèle à imiter Paul dont la mission dépendait uniquement du Christ glorifié et non pas d'une succession épis-

scopale, l'auteur des homélies semble avoir été prêtre. Teorgicus qui lui reprochait d'être *scismaticus atque hereticus,* ne lui aurait pas épargné le reproche de laïcité, si tel en avait été le cas.

2. *Ermacius* et *Teorgicus,* ces noms ne sont-ils pas plus probables dans le milieu autrichien que dans la patrie du Valdès historique?

3. D'autre part, le rôle assigné à Pierre dans la théologie vaudoise de la seconde moitié du XIV^e siècle, aurait-il permis une accentuation aussi extrême de la prééminence de Paul à l'égard des Douze? La conception que notre homéliste se fait du rôle de Saint Paul ne rappele-t-elle pas trop celle de Wyclif et de Hus?[18]

4. La revendication d'une réprimande publique des péchés publics, précède-t-elle ici le quatrième Article de Prague[19], datant de 1419/1420, ou en est-elle plutôt l'écho?

5. La même question se pose finalement pour l'administration de la Sainte-Cène sous les deux espèces, offerte même aux enfants. On sait que l'affirmation de la *communio parvulorum sub utraque specie* figurait parmi les thèses typiques des hussites. Depuis 1416 Jacobel de Stříbro et Pierre de Dresde *etiam parvulos in baptismo corpore et sanguine Christi communicabant*[20]. Il faut toutefois avouer qu'en occident chrétien cette coutume, introduite au V^e siècle, avait cessé d'être pratiquée vers 1200 seulement, donc à l'époque du Valdès historique[21].

En approfondissant ces questions que je me contente, pour l'instant, à signaler, on parviendra, je l'espère, à une solution satisfaisante. Le résultat provisoire de notre enquête semble classer notre document non pas à côté de la Profession catholique de Valdès en tant que sa contre-partie «protestante», mais plutôt — et avec les réserves dont la portée est encore à étudier — dans le dossier des quelques documents littéraires vaudois de la deuxième moitié du XIV^e siècle.

Petrus Waldus cardinalis Romanus super epistolam ad Galatas omelia 1^a

Epistola Galatarum in 3 dividitur, scilicet in salutacionem et prosecucionem, que ibi incipit *Miror* ⟨1,6⟩ et informacionem *Videte* ⟨5,15⟩.
Circa primam ponuntur persone salutantes, cum dicitur *Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, set per lesum Cristum et Deum Patrem, qui suscitavit eum a mortuis, et qui mecum sunt omnes consortes* ⟨1,1-2⟩. Apostolus officio erat, unde apostolus grece, missus latine interpretibus interpretatur. Servile ostendit officium, non autem dominacionem terrenarum, cum scriptum sit: »Neque dominantes in clero.« Attendite, fratres, apostolicum utique se dicit, unde nomen eius dignitatis? Officium velud Pauli servile non ostendit, set dominacionem, quia omnibus posituș est, ut dominaretur. A quo vero sit missus Apostolus ostendit dicens, quia non ab hominibus, set a Spiritu sancto. Unde Actuum 14: »Segregate michi Paulum et Barnabam« in predicacionem meam. Sic missus est a Spiritu sancto Paulus.

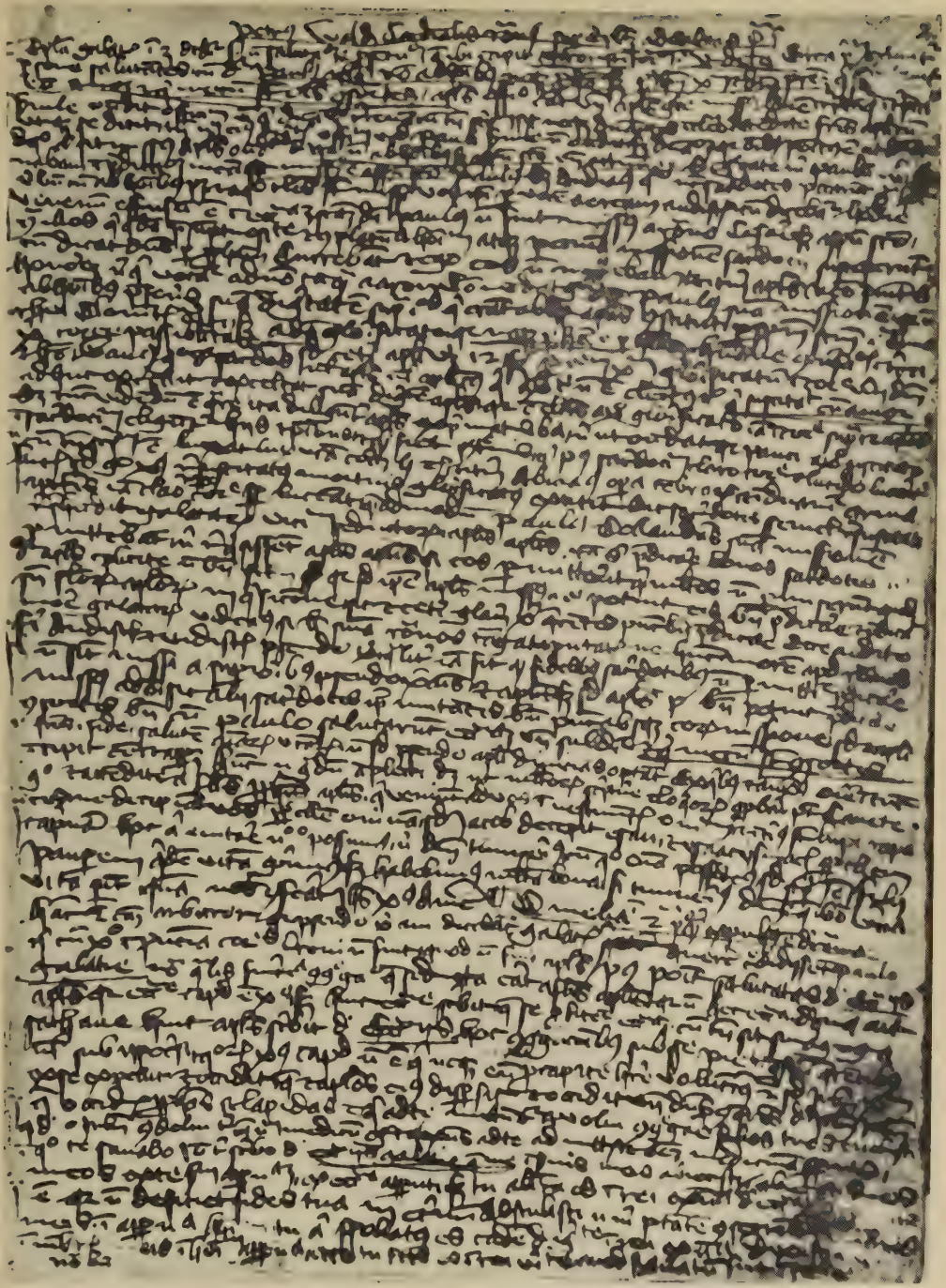
[10] Neque dominantes ... : 1 Petri 5,3. [15] Segregate michi ... : Act 13,2.

Set audiamus, quomodo sacerdotes peccaverunt contra hoc verbum *non ab hominibus.* Patet et a quo tales sunt missi. Vos ipsi per vocem aeream audistis, cum dicebatur: Hodie venenum effusum est in ecclesiam sanctam. Divus Paulus non fuit missus a Romano cesare, set a Spiritu sancto contra illos, qui quadam presumptuositate et conplacencia hominum atque pecunia missionem sacerdocii susceperunt, cum dicat Dominus per prophetam: »Currebant, et ego eos non mittebam«. Et iterum Apostolus: »Nemo sumit sibi honorem, nisi qui vocatur a Domino tamquam Aaron.« Commendat igitur apostolus Paulus suam missionem, quia *non ab hominibus,* preferens suam dignitatem supra illos, qui erant ab apostolis constituti per Spiritum sanctum, id est Timothei, Clementis, Titi, set a Deo. Glorificatur, quia *neque per hominem,* id est per humane conversacionis in terra Cristi corpore passibilitatem sicud ceteri apostoli, videlicet 12, *set per Iesum Cristum* glorificatum in corpore, verum Deum et hominem. Vanus ergo dicitur sacerdos vel apostolus vel apostolicus, qui non est electus talis.

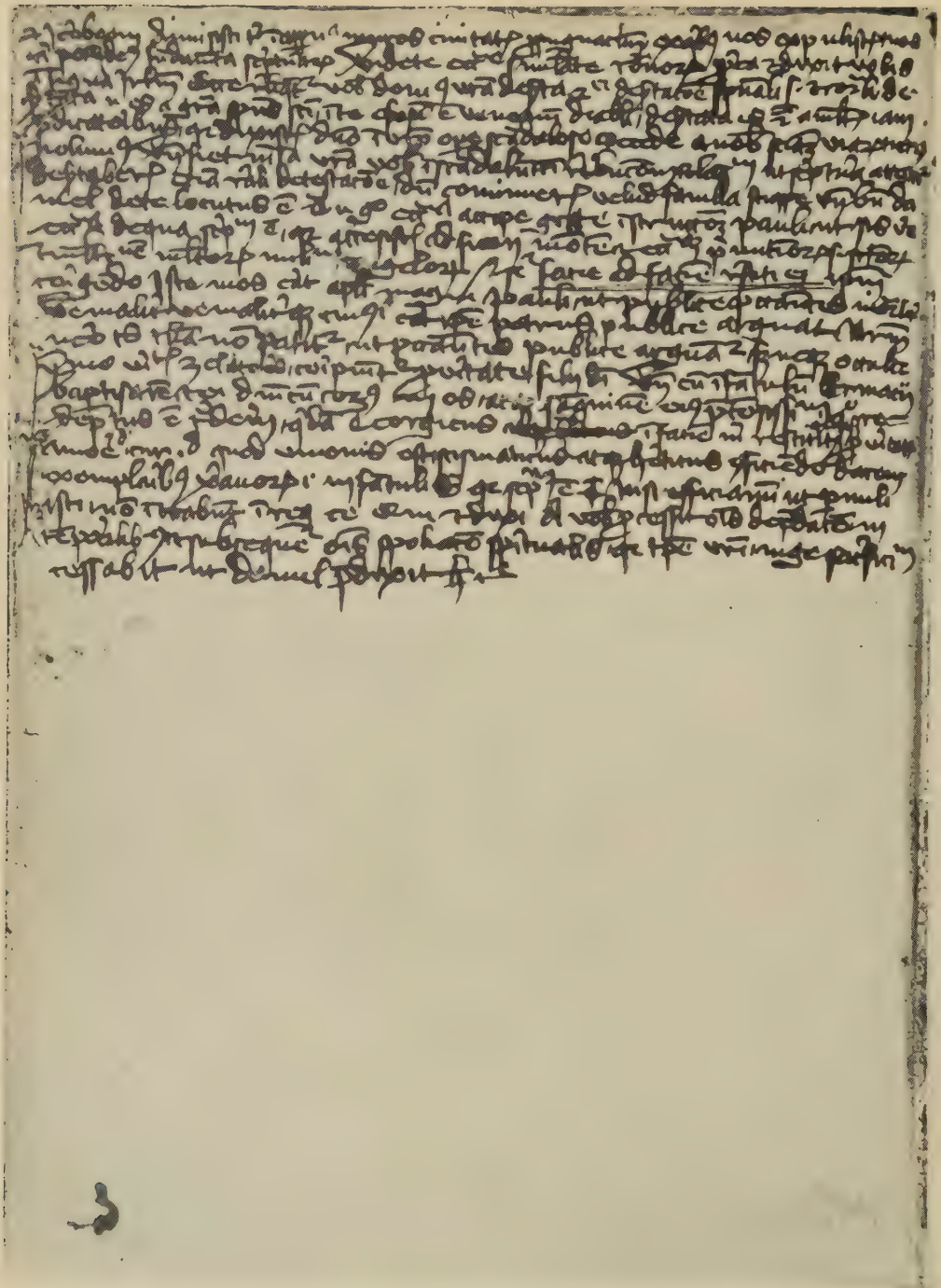
Qui suscitavit eum a mortuis. Adhuc extrahit et exceleat suam dignitatem Apostolus, quia est electus a Cristo glorificato iam in corpore supra 12 apostolos. Sec nunc videndum est, quare ita diligenter Apostolus exprimat verba, nisi ut ostendat, quia pauci a Cristo suscitato in sacerdocium eliguntur hiis temporibus et quod fiet posterius aut post sacerdocium claro corpore et lucido luceritur⟨!⟩ cum tamen scriptum est: »Luceat lux vestra coram hominibus etc.« Et iterum: »Abiciamus opera tenebrarum et induamur arma lucis.« Sicud ergo Cristus resuscitatus a mortuis glorificatus extitit, sic sacerdotes semel resuscitati a peccatis iamclaro corpore (id est opere) semper luceant. Quemadmodum Paulus collaudans suam missionem, reprehendit Galatarum vicium, seductorum a falsis apostolis. Nam depredicare bonos sacerdotes non permittebant, nisi requisissent a falsis apostolis, si eos permitterent; qui multos non permiserunt, quod dicit Apostolus inplicite non bene factum. Quia sicud ipse Apostolus missus a Iesu potuit eis bene predicare et predicabat sine falsorum apostolorum inquisicione, sic et ceteri gloriam Cristi querentes possunt bene predicare.

Ecce audito more Galatarum, videamus, si hec sentencia Romanos tangat. Putatisne hunc morem apud Romanos fieri? Audistis et vidistis pseudocristum, qualiter iam fit, quod fidelibus sacerdotibus non permittitur predicare, si non sint missi a superioribus pseudocristianis et apostolis. Sed sicud apostolus Paulus bene potuit predicare missus a Deo, sic alii sacerdotes ipsum imitantes bene possunt absque eorum missione, sicud et Apostoli consortes bene cum Paulo salutarunt ecclesiam. Unde subdit *Et qui mecum sunt consortes,* id est fratres fide, salutem animarum vestrarum non sicud pseudoapostoli divicias optant, ex quibus et anticristus orietur; et nunc incipit esse sicut apparet.

[2] Vos ipsi per vocem aeream audistis . . . : Allusion à la legende touchant la Donation de Constantin dont la portée aurait été proclamée par l'ange déchu, cf. I. Döllinger, Papstfabeln, Stuttgart 1890, p. 115. [7] Currebant . . . : Ierem. 23,21. [8] Nemo sumit sibi honorem . . . : Hebr. 5,4. [22] Luceat lux . . . : Mt. 5,16. [23] Abiciamus opera tenebrarum . . . : Rom. 13,12.



Ms. 306 Helmst. de Wolfenbüttel. fol. 2r



Ms. 306 Helmst. de Wolfenbüttel, fol. 2v II.

Hunc enim gradum amplecti debet, ut multorum Scripture eloquiorum approbari potest: Cavete ergo et »attendite a falsis prophetis apostolis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium et interius sunt lupi rapaces«, ne decipiant vos propter pellem ovinam sicud Iacob decepit Esau et Ysaac Ysmahel propter cilicium caprinum. Hoc autem evitare nullo modo possumus, nisi Deum timuerimus, cum quo »omnia possidemus« sicud scriptum est. Filii, pauperem quidem vitam gerimus, set habebimus multa bona, si timuerimus Deum. Que bona eterna vita sunt, quam nobis conferat Iesus Cristus, amen.

Omelia in 2am priusquam expulsus est de Roma.

Hanc eciam causam arbitror, quia pseudocristiani dicebant Galatis, quare credidissent Paulo, qui cum Cristo in presencia corporis terreni non fuit, quod non fuit apostolus. Post ponit salutatas de ecclesiis Galatie. Nota, qualis fuerit illa congregacio, que seducta erat a falsis apostolis. Quia non hec ecclesia, de qua ait Apostolus, quia ecclesie capud est Cristus, set huic ecclesie scribit, que se profitetur ecclesiam, cum tamen sit sinagoga sathane. Hinc Apostolus scribit de ecclesiis, hoc est congregacionibus sub specie pietatis questum querentibus vel sub ippocrisi, quorum Cristus capud non est, que uncquam eum pro capite habere volunt, que eciam sicud Ierusalem Cristum ex se expellit et occidit, que et apostolos eius dispersit et occidit. Unde Dominus conquerens dicit: »Ierusalem, Ierusalem, que occidis prophetas et lapidas eos, qui ad te mittuntur, et volui congregare filios tuos et noluisti.« Quasi diceret: O Ierusalem, condolui tibi, que nullum medicum, egrota existens, ad te admittis et bonam medicinam spernis, in quo te sanabo? Ideo tibi scribo de ecclesiis Galatie, que me in servis meis abiecisti, abiecisti servos meos ex te secundum apparenciam ex ecclesia apparenti, sed tu abiecta es in rei existencia de ecclesia Cristi ⟨. . .⟩ est quia non deficiet fides tua in eternum. Abstulisti enim michi potestatem consecrandi ⟨in ecclesiis⟩ meis in apparencia hominum, tu autem spoliatus es cadendo de dignitate in rei existencia. Dixisti ⟨. . .⟩ in membris meis in hominum apparencia certe tu factus es in rei veritate, quot figuratum fuit in celo ⟨. . .⟩

et Ieroboam dimisisti tibi in apparencia muros civitatis propugnaculum, ex quibus nos expulistis. Nos autem possidemus fundamenta Scripturarum. Videte, ecclesie simulate Romanorum, propterea et dixit vobis in figura Ierusalem: »Ecce, relinquetur vobis domus vestra deserta« aliqua desertacione spirituali scilicet et corporali. Desertata enim es a gracia Spiritus sancti, in te effusum est venenum diaboli, desertata es eciam a multis iam predicatoribus, quia dixistis Domino in vestro opere scandaloso: »Recede a nobis, scienciam viarum tuarum nolumus.« Unde fiet mensa vestra vobis in scandalum et in retribucionem et laqueum ut Scriptura attestatur. Desertaberis eciam reali detestacione, dum cominueris velud favilla stuppe, unde bene Daniel de te locutus est.

2 attendite a falsis prophetis . . . : Mat. 7,15. 6 omnia possidemus: cf. 2 Cor. 6,10. 22 Ierusalem, Ierusalem . . . : Mat. 23,37. 37 Ecce, relinquetur . . . : Mat. 2338. 41 Recede a nobis . . . : Iob 21,14; cf. Rom. 11,9 (Ps. 68,23). 44 Daniel: cf. Dan. 9,4—14.

Tu ergo, ecclesia, accipe grate instruccionem Pauli, ut sis vere ecclesia, de qua scriptum est, quia »accesistis ad Sion montem« et ecclesiam primitivorum, scilicet sanctorum, »et multitudinem multorum milium angelorum«.

Et sequitur *Facie ad faciem restiti ei* ⟨2,11⟩, ipsum corrigendo. Iste mos erat apostoli magni Pauli ut publice peccantes mortaliter venialiter venialiterque, cuiusmodi erat ipse Petrus, publice arguat. Nostrum vero tempus talia non patitur, ut peccantes publice arguantur, set neque occulte, imo veritatis zelatores coripiuntur pro veritate Filii Dei. Unde cum infantulum Ermacii baptisarem et ei dominicum corpus in os atque saguinem eius preciosissimum, quo redemptus est, traderem, quidam Teorgicus in faciem michi restitit pro veritatis amore, dicens, cur illud, quod unionis est, scismaticus atque hereticus conficiendo darem exemplaribus cristianorum, id est infantulis. Oportet, quia scriptum est: »Nisi efficiamini ut parvuli isti, non intrabunt⟨!⟩ in regnum celorum.« Cui et dixi: A vobis processit omnis depredacio in temporalibus et subsequetur omnis spoliacio spiritualis, quia tempore vestri iuge sacrificium cessabit, ut Daniel predixit. *Hec ille.*

[2] accessistis ad Sion . . . : Hebr. 12,22. [15] Nisi efficiamini . . . : Mat. 18,3. [18] Daniel: cf. Dan. 12,11.

■

[1] Communio viatorum 1958, p. 290.

[2] Voici leur titres: Commentarii super epistolas per circulum anni doctoris ewangelici, fol. 3—197v; Tres sermones, fol. 197v—209v; Comm. super Mathei ewang. cap. 23 et 24, fol. 210—240v; De quatuor sectis novellis, fol. 240v—256v; Verbum committitur dicendum clero, dominis et populo, fol. 256v—259r; De nova prevaricantia mandatorum, fol. 259r—268r; De apostasia, fol. 268r—369v; De eucharistia, fol. 369v—370r; De sex cogitationibus sanctorum, fol. 374rv.

[3] Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, erste Abteilung: Die Helmstedter Handschriften I, Wolfenbüttel 1884, No. 340.

[4] Pieśń o Wiklefie i jej zapomniana melodia, in: Pamiętnik literacki XLVI/1955, Warszawa-Wroclaw, p. 171—187. Zathey est particulièrement interessé au texte du cantique polonais composé par André Galka et inscrit au verso de la reliure de notre volume. En parlant des homélies de Petrus Waldus, il croit devoir affirmer p. 181: Tekst ten dopisano poźniej do tekstu glównego, inną ręką niż caly rękopis . . . może już z wieku XVI.

[5] V. V. Tomek, Dějepis města Prahy IV, ed. 1898, p. 570ss.

[6] Dans l'article signalé plus haut, M. Zathey lisait ces mots, hic id est.

[7] Giovanni Gonnet, Waldensia, RHPR Strasbourg 1953, p. 242—245.

[8] Ibidem p. 241. [9] Ibidem p. 246. [10] Ibidem p. 247.

[11] MS de St Florian près de Linz XI. 152, f. 39v. Nous nous servons de la copie qui nous a été aimablement offerte par M. F. M. Bartoš.

[12] Giovanni Gonnet, La protesta valdese, Roma 1952, p. 289—295.

[13] I. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte II, München 1890, p. 353.

[14] Ant. Dondaine, Aus origines du valdéisme, une profession de foi de Valdès, in: Archivum Fratrum Praedicatorum XVI/1946, p. 221ss.

[15] Le témoignage d'Ermengaud de Saint-Gilles a été publié, depuis lors, par Gonnet dans RHPR 1953, p. 252—254, et dans Enchiridion F. V., Torre Pellice 1958, p. 153—157.

[16] Ant. Dondaine, o. c., p. 222.

[17] Analecta Monastica, Roma 1953, p. 206 et Gonnet Enchiridion, p. 45—49.

[18] Cf. e. g. J. Wyclif, Tractatus de potestate pape, ed. J. Loserth, London 1907, pp. 79, 99, 140. — J. Wyclif, Opera minora, ed. J. Loserth, London 1913, pp. 130 et 305. — J. Hus, Tractatus de ecclesia, ed. S. Harrison Thomson, Praha 1958, p. 67.

[19] Čtyři vyznání. éd. R. Říčan, Praha 1951, p. 50.

[20] Chronicon Universitatis Pragensis, FRA I, 2, 1856, 35.

[21] Petr Browe, Die Kinderkommunion im Mittelalter, in: Scholastik V/1930, p. 1—45.

GERHARD DELLING

Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum[1]

In der Eröffnungssitzung des Kongresses »Die vier Evangelien 1957« (in Oxford) hielt der Upsalaer Neutestamentler Harald Riesenfeld ein Referat mit dem Thema: Die Evangelienüberlieferung und ihre Anfänge, eine Studie zu den Grenzen der 'Formgeschichte',[2] Wie der Gesamttitel zeigt, griff Prof. Riesenfeld die Frage nach der Vorgeschichte der uns vorliegenden Evangelien, insbesondere der synoptischen, auf, in Auseinandersetzung mit den bisherigen Ergebnissen der sog. Formgeschichte, die nach der Entstehung der Einzelstücke fragt, aus denen unsere Evangelien zusammengesetzt sind, der Logien, Gleichnisse und Erzählungen, die zunächst mündlich und dann schriftlich einzeln oder in kleinen Gruppen weitergegeben und schliesslich in unseren Evangelien zusammenstellt wurden (7). Als ein wichtiges echtes Ergebnis der Formgeschichte stellt das Referat die Einsicht heraus, dass die einzelnen Überlieferungsstücke beeinflusst wurden oder ihre letzte christliche Fassung erhielten (8). Erkennt Riesenfeld damit zumindest für die Spätstufen der evangelischen Tradition die Bedeutung der Formgeschichte an — sie lässt z. B. auch die Besonderheiten der Evangelisten genauer sehen, wie Riesenfeld in einem Aufsatz der Neutestamentlichen Studien für Rudolf Bultmann (1954) ‚Tradition und Redaktion im Markusevangelium (153—164), gezeigt hat —, so setzt seine nachdrückliche Kritik ein, wenn die Formgeschichte zu dem Ergebnis führt, die eigentlichen Anfänge der Evangelienüberlieferung, ihr »Sitz im Leben«, lägen in der Missionspredigt, in der katechetischen Unterweisung der Gemeinde oder in deren Auseinandersetzung mit ihrer nichtchristlichen Umwelt.[3] Danach wäre ein beträchtlicher Teil des evangelischen Materials frei erfunden, sagt Riesenfeld, und den ersten christlichen Generationen sei damit eine ausserordentliche schöpferische Fähigkeit zugesprochen (8); dadurch sei — so formuliert Riesenfeld im Blick auf die Jesus angeblich erst in der hellenistischen Christenheit zugeschriebenen Wundertaten (8f) — ein wahrhaft wunderbarer und unglaublicher Faktor in die Geschichte der Evangelientradition eingeführt (9).

Den seines Erachtens richtigen Ausgangspunkt für die Frage nach dem Sitz im Leben, den die vorsynoptische Tradition hat, gewinnt Riesenfeld von der jüdischen Umwelt her. In ihr — sowohl in Palästina wie in der Diaspora — spielen Predigt und Unterweisung eine Rolle (16); und diese haben die »heiligen« Worte, von denen sie ausgehen, nicht selbst erzeugt. Nun waren diese, die Schriften des Alten Testaments, freilich in neutestamentlicher Zeit längst fixiert. Daneben gab es jedoch in Palästina einen ausgedehnten und wichtigen Überlieferungskomplex, die »Sprüche der Väter«, die auf die Offenbarung Moses am Sinai zurückgeführt wurden; und über die Weise, wie man sie weiter gab, sind wir relativ gut unterrichtet. Die Terminologie, die dafür im Judentum gebracht wurde, begegnet auch im Neuen Testament; das berechtigt nach Riesenfeld zu einer Reihe

von Schlüssen auf die Tradition im Urchristentum, natürlich nur in formaler Hinsicht (Riesenfeld 17).

Ich darf an die wichtigsten Belege für die Verwendung der rabbinischen Terminologie der Tradition im Neuen Testament erinnern (auch Riesenfeld geht z. T. sie ein [19f]) und vorher darauf hinweisen, dass diese neutestamentlichen Belege nicht die Vorgänge in der judenchristlichen Welt, sei es Palästinas, sei es der Diaspora beschreiben, sondern (bis auf den zuletzt zu nennenden) Verfahren und Auffassung des Heidenapostels Paulus charakterisieren. Dass das Verfahren und das Veständnis der Ausdrücke aus dem Judenchristentum übernommen sind, ergibt sich aus den historischen Zusammenhägen. Die folgenden Aussagen des Paulus über die urchristliche Tradition greifen bis in eine Zeit zurück, die wenige Jahre nach dem Tode Jesu liegt. Denn Paulus spricht es gerade von entscheidenden Stücken urchristlichen Traditionsgutes aus, dass er sie empfangen hat — empfangen hat natürlich im Zusammenhang seiner Christwerdung. Paulus bezeichnet mit *[paralambanein]* und *paradidonai* nicht nur die traditio des Berichtes von der Einsetzung des Abendmahls an die Gemeinde von Korinth bei ihrer Entstehung (1. Kor. 11,23), sondern auch die Weitergabe der Kunde vom Tode Jesu, seiner Auferweckung nach drei Tagen und den Erscheinungen des Auferstandenen in dem katechismusartig geformten Stück 1. Kor. 15,1-5. Die Terminologie wird von Paulus ebenso auf die Weitergabe des Evangeliums, also auf die Mitteilung der Kunde vom Heilsgeschehen in Christus, angewandt (Gal. 1,9, vgl. 1. Thess. 2,13; Kol. 2,6) wie auf die ethische Unterweisung durch den Apostel (Phil. 4,9; 1. Thess. 4,1; 2. Thess. 3,6); 2. Thess. 3,6 gebraucht er das Substantiv *paradosis* im Singular, 2. Thess. 2,15 und 1. Kor. 11,2 im Plural, also als Bezeichnung der Einzelüberlieferung (eine Redeweise, die auf einen Komplex umgrenzter Stücke hindeutet); Überlieferung ist Lehre, wie 2. Thess, 2,15 und Röm. 6,17, diese Stelle auch betont hinsichtlich des Glaubensinhaltes, ausdrücklich zeigen. Als selbstverständlich setzt Paulus die Vorgänge der traditio nicht nur in den von ihm gegründeten, sondern auch in anderen Gemeinden voraus (Röm. 6,17). In Luk. 1,2 wird dann in aller Form auch der Bericht vom Leben und Wirken Jesu als Inhalt dessen bezeichnet, was Augenzeugen und Diener des Wortes »übergeben« tradiert haben. Dass auch für Paulus zumindest bestimmte Tatsachen des Lebens Jesu zum festen Traditionsgut gehören, zeigten zuerst genannten Stellen in 1. Kor.: dass er in der ethischen Unterweisung überlieferte Herrenworte verwendet, erweisen 1. Kor. 7,10 (Verbot der Ehescheidung) und 9,14 (Unterhalt der Verkündiger durch die Gemeinde); damit ist übrigens auch für die Herrenworte, auf die er sich bezieht (Mark 10,11 Par; Matth. 10,10 Par), zumindest eine frühe Entstehung gegeben (zur Frage des Ursprungs von Herrenworten aus Prophetensprüchen nachher). Es besteht kein Anlass anzunehmen, dass Paulus entgegen dem Satz im Lukasprolog die sonstige Unterweisung Jesu und sein Wirken vor dem letzten Tag seines Erdenlebens von der traditio ausgeschlossen sein liess.[4] Die gesamte Terminologie des Überlieferns aber ist die der palästinischen Tradition religiöser (in der rabbinischen Literatur vor allem ethisch-gesetzlicher), autoritativer Lehre (das Empfangene ist die qabbala usw.) Wenn Riesenfeld (zu dessen Referat wir zurückkehren) betont, dass die rabbinische Tradition in strenger Kontrolle der memorativen Aneignung durch den Lernenden geschieht (17f), so kann dagegen eingewendet werden, dass es sich in der Halacha um einen weithin als

(wenngleich heilige) Rechtssatzung bewerteten Stoff handelt (und auch dieser Stoff erfuhr, wie Riesenfeld selbst feststellt, im Laufe der Zeit bestimmte Veränderungen); für die Haggada, den Erzählstoff gilt jene Regel der memorativen Weitergabe nicht; sie wäre für den Anfang der urchristlichen Tradition am ehesten auf die Weitergabe der Worte Jesu zu übertragen, und für sie ergibt sich in der Tat die relativ nächste Analogie im Traktat Abot, der vor allem ethische, aber auch religiöse Sätze weitergibt. Dagegen galt die rabbinische Haggada nicht als autoritativ; sobald freilich die Überlieferung von Jesu Taten (im Sinne Riesenfelds) »heiliges« Wort wurde, konnte sie immerhin mehr oder weniger an der Behandlung der Logien Jesu teilhaben — dass es nicht in gleichem Masse geschah, zeigt sich in unseren Evangelien. Aber die wörtliche Weitergabe der Logien Jesu kann ja auch in der einmaligen Wirkung seiner Person und seiner Verkündigung begründet sein und nicht in der Analogie zum Verfahren des rabbinischen Lehrhauses. Richtig ist jedenfalls die weitere Feststellung Riesenfelds, dass die Unterweisung, die die jüdische Gemeinde im Synagogengottesdienst empfing, und die eine Unterweisung in der Schrift und in der Überlieferung vom Gesetz war, die Gemeinde als solche noch nicht zur Trägerin der Tradition machte; diese Aufgabe erfüllte vielmehr eine genau bestimmte Gruppe in der Gemeinde (18), der nun freilich — so muss ich hinzufügen — auch die Weiterbildung jedenfalls der ethisch rechtlichen Tradition oblag. Indessen ist auch hier wieder auf den Unterschied zwischen christlicher und jüdischer Situation hinzuweisen, der in der Besonderheit von Person Botschaft Jesu gegeben ist.

Jedenfalls: Träger der Tradition sind in Judentum und Christentum bestimmte Glieder der Gemeinde, die Lehrer. Auch dazu sei ein kurzer Hinweis auf den neutestamentlichen Tatbestand gestattet, der das erhärtet. Die Paulusbriefe (ich denke zunächst an die als Paulinisch anerkannten) zeigen deutlich, dass in den Gemeinden, an die sie gerichtet sind, die *didaskaloi* eine erhebliche Rolle spielen. Sie gehören in eine bestimmte, und zwar sichtlich besonders bedeutsame Gruppe von Amtsträgern mit den Aposteln und Propheten zusammen (1. Kor. 12,28); sie sind also gleichzeitig von beiden ihrer Funktion nach unterschieden und werden ebenso von den anderen Gemeindegliedern abgehoben: »sind etwa alle Lehrer?« (V. 29; einander zu belehren ist nutürlich den Gemeindegliedern insgesamt nicht verwehrt, vielmehr nach Kol. 3,16 geboten, vgl. 1,28; dass daneben ein besonderes Lehramt besteht, macht es um so glaubhafter, dass diesem noch spezielle Aufgaben zufielen). Wenn (wofür natürlich einiges spricht) der Unterricht »im Wort«, von dem Gal. 6,6 die Rede ist, durch *didaskaloi* erteilt würde, wären diese für ihre Tätigkeit entschädigt worden — entsprechend der Besoldung der Apostel. Für Gal. 6,6 wiederum ist es recht wahrscheinlich, dass es sich hier um Unterweisung in einem umgrenzten Stoff handelt (vgl. 2,18, wo von der Tora die Rede ist).[5] Auf den Anspruch auf autoritative Geltung, den Paulus für sein Lehramt erhebt, braucht nur eben hingewiesen zu werden (z. B. 1. Kor. 4,17; hier wäre von seinem Verständnis des Apostolats überhaupt zu sprechen; auch die apostolische Autorität ist weithin die des Lehrers). Dabei setzt Paulus regulär voraus (von der »Irrlehre« abgesehen, deren Abwehr ja gerade dadurch besonders wichtig wird), dass in der Urchristenheit ein *typos* der Lehre vorhanden ist (Röm. 6,17; vgl. wahrscheinlich das »Oder wisst ihr nicht . . .?« 6,3), und dass nur *ein* solcher vorhanden sein kann. Die Lehre umfasst offenbar

gar nicht notwendig auch die Paraklese, damit also die ethische Weisung; jedenfalls sind nicht notwendig beide Funktionen in derselben Person vereint (Röm. 12,7f); damit ist die Lehre wiederum auf eine spezielle Aufgabe eingegrenzt. Das, was die urchristlichen Lehrer weitergeben, umgreift natürlich auch das Verständnis des Heilsgeschehens, z. B. in der Tauflehre (Röm. 6,3), vielleicht auch alttestamentliche Stoffe (Röm. 11,2) u. a.; es dürfte aber vor allem das einschliessen, was Paulus als christliche *paradosis* bezeichnet, und dazugehört, wie wir eben sahen, eben auch eine bestimmte Überlieferung, die auf Jesus zurückgeführt wird (Worte Jesu) und über ihn berichtet (auch Grant[6] betrachtet die Lehrer als die Träger der traditionellen Sammlung von Jesusworten). Denn eben das *paradidonai,* das *māsar (masōrā* bzw. *masōret* = traditio), das Weitergeben der empfangenen Lehre ist im Judentum die Aufgabe des Rabbi; nehmen die Synoptiker mit *didaskalos* die Bezeichnung Rabbi auf, die zunächst an den Tradenten geprägter religiöser Lehre denken lässt, so darf man für die Urchristenheit Entsprechendes annehmen, wenn die Befunde auch sonst dafür sprechen. Die Autorität schlechthin ist aber gerade in den paulinischen Gemeinden, für die uns das Amt des Lehrers besonders bezeugt ist, »der Herr« (wie übrigens noch für 1. Clem., Polycarp[7] usw. das gilt auch noch zu einer Zeit, für die bereits Evangelien nachweisbar sind[8]); auf ihn wird also die tradierte Lehre zurückgeführt. Übrigens ist uns in Jak. 3,1 das Amt des *didaskalos* auch ausdrücklich für den judenchristlichen Bereich der Diaspora belegt, und im Jak. sind die Beziehungen auf die synoptische Lehrtradition besonders zahlreich. Wenn Paulus in Gal. 1,11f betont, dass das von ihm verkündete Evangelium ihm nicht von Menschen gelehrt wurde *(edidachthēn),* so bezieht sich die Wendung »die von mir verkündete Frohbotschaft« anscheinend auf die Ausweitung des Evangeliums auf die Heiden; im übrigen legt Paulus seine Verkündigung ausdrücklich den Autoritäten in Jerusalem vor, um ihre inhaltliche Übereinstimmung mit der der Säulenapostel bestätigen zu lassen (Gal. 2,2), die damit als Garanten der rechten Lehre anerkannt werden. Denn um die urchristliche Überlieferung zu *empfangen,* brauchte Paulus offenbar nicht nach Jerusalem zu gehen; die konnte ihm von jeder Gemeinde weitergegeben werden, die sie selbst erhalten hatte. Was Paulus bei seiner ersten Jerusalemreise nach der Bekehrung von Petrus zuteil wurde, mag dann auch (damit kehren wir zu Riesenfelds Referat zurück) die Bestätigung gewesen sein, dass er die Jesusüberlieferung sich in der rechten Form angeeignet habe (19).

Die Weitergabe der Lehre, und d. h. der Worte und Taten Jesu, erscheint nach Riesenfeld in der Darstellung von Apg. 2,42 zunächst als Aufgabe der Apostel *(didachē tōn apostolōn* [22]) als der Augenzeugen (Apg. 1,21f [21]). Das palästinische Milieu schliesst es nach Riesenfeld aus, dass diese Überlieferung improvisiert, frei erzählt oder erfunden[9] wurde, auch wenn der Sprecher Geistträger[10] war (21; ich komme, wie gesagt, auf die Frage noch zurück); Abwandlungen in Einzelzügen sollen damit nicht in Abrede gestellt sein (22). Aber im ganzen wurde die Überlieferung über Jesus nach Riesenfeld in fester Form weitergegeben — in fester Form auch in dem Sinn, dass (zunächst in der Jerusalemer Gemeinde) die Weitergabe der Berichte über die Worte und Taten Jesu innerhalb der Gemeindeversammlung in geschlossenem Zusammenhang geschah und auf die Rezitation eine Erläuterung folgte, deren Eigenart uns dann in manchen Zügen in den Briefen des Neuen Testaments sichtbar wird (22f).

Ist das Rezitieren der Überlieferung von Jesus als des geheiligten Wortes des Neuen Bundes (wie Riesenfeld sagt) ein wesentlicher Bestandteil des urchristlichen Gottesdienstes, so wuchs mit der Ausbreitung der Kirche und der Zunahme der Gemeinden auch die Notwendigkeit, weitere autorisierte Tradenten dieser Überlieferung zu haben, und gleichzeitig ergab sich die schriftliche Fixierung des Textes zu einem vergleichsweise frühen Zeitpunkt, nach Riesenfeld zuerst der Jesusworte (in Analogie zu den »Sprüchen der Väter«). Der besondere Charakter dieser Überlieferung als eines heiligen Wortes, ihr Gültigkeitsanspruch also, ist nach Riesenfeld aber nur verständlich, wenn sie auf Jesus selbst zurückgeführt wurde (23). Dass der Anfang der Evangelientradition tatsächlich bei Jesus selbst liegt, dafür spricht nach Riesenfeld, dass Jesus in den Evangelien als Lehrer besonders in seiner Beziehung zu den Jüngern erscheint. Das bedeutet nach der formalen Analogie des jüdischen Rabbi, dass Jesus seine Jünger auswendig lernen liess. In einer für Memorie und Weitergabe geeigneten Form, so stellt Riesenfeld fest, ist der synoptische Stoff in der Tat weithin gestaltet (24). Wahrscheinlich, sagt Riesenfeld, war der von Jesus seinen Jüngern memorativ übergebene Stoff von Anfang an genauer begrenzt; dafür spreche u. a. der geringe Umfang der ausserkanonischen Jesusüberlieferung; der Hauptteil der von Jesus seinen Jüngern übergebenen Lehre sei wohl in unseren Evangelien aufbewahrt worden (26). Habe Jesus mit einer Zeitspanne zwischen seinem Tod und der Parusie, und also mit der Epoche der Kirche, gerechnet — und dafür spreche die Einsetzung des Herrenmahles — , dann auch mit einer Verkündigung der Frohen Botschaft; dann liege es aber auch nahe, dass er den Jüngern dafür einen *logos* gegeben habe, dessen Umrisse bereits bestimmt waren (27).

Damit soll — so hebt Riesenfeld ausdrücklich hervor — nicht bestritten sein, dass die Jesus-Überlieferung von seiten der Urkirche in ihrer Form beeinflusst, auch verändert und erweitert worden sei. Riesenfeld liegt vielmehr vor allem an dem Satz, dass die Umrisse, die Anfänge des besonderen Genus der Überlieferung der Worte und Taten Jesu von der Urchristenheit memoriert und rezitiert wurden als heiliges Wort (27); er ist freilich geneigt, diese Umrisse auf Jesu Lehrtätigkeit im Jüngerkreis zurückführen, nicht nur hinsichtlich der ethischen, sondern auch der christologischen Sätze (28).

Damit ist allerdings die letzte Frage angerührt, vor die uns die Formgeschichte mit ihren bisherigen Ergebnissen stellt, die wir aber auch an sie zu stellen haben. Riesenfeld behandelt diese Frage in seinem kurzen Referat nicht als Problem, sondern geht in seinen abschliessenden Folgerungen von dem Satz aus, dass Jesus sich als den Messias betrachtete und daraus auch die Konsequenzen eines voll entwickelten messianischen Gedankensystems zog. Dann aber sah er sich als Offenbarungsträger und Lehrer, und den Jüngerkreis als den Kern der eschatologischen Gemeinde; und dann ist nach Riesenfeld legitimerweise anzunehmen, dass er seinen Jüngern ein bereits formuliertes heiliges Wort zur Weitergabe an das eschatologische Gottesvolk anvertraute, und dass dieses der Ausgangspunkt einer Tradition war; ein Wort, das Auskunft gab über die Bedeutung seiner Person, und das die Regeln für die Lebensführung der messianischen Gemeinde enthielt (28f). Zu diesem letzten Punkt verweist Riesenfeld auf die Schriften vom Toten Meer (29), die ja sogar sehr ins Einzelne gehende Weisungen für das Leben der eschatologischen Gemeinde geben.

Kommt man von der zusammenfassenden These Rudolf Bultmanns her:[11] »Die Evangelien sind erweiterte Kultuslegenden«, so erscheint ein wirkliches Gespräch zwischen Bultmann und Riesenfeld unmöglich. Das dürfte freilich nur zum Teil richtig sein, wenn auch zu einem entscheidenden Teil. Methodisch erkennt indessen, wie gesagt, Riesenfeld grundsätzlich die Berechtigung der formgeschichtlichen Forschung an und arbeitet selbst mit ihren Mitteln durchaus positiv (so gewinnt er in seinem schon genannten Beitrag zu den Neutestamentlichen Studien für Rudolf Bultmann durch sie die Möglichkeit der Scheidung von Tradition und Redaktion im Mark.-Ev.); die rühmenden Worte, die Riesenfeld im Eingang seines Referats für die Verfeinerung der Arbeitsmethoden in der neutestamentlichen Forschung der letzten Jahrzehnte findet (3f), beziehen doch wohl auch Arbeitsmethoden der Formgeschichte ein. Nur will Riesenfeld die Formgeschichte in ihre Grenzen verwiesen sehen, die sie mit der eben angedeuteten These (Entstehung des Grossteils der synoptischen Überlieferung in der Urchristenheit; nach Bultmann[12] kann man für einige eschatologische Worte am ehesten jesuanischen Ursprung erwägen) überschritten hat.

Ein Widerspruch gegen die Thesen Riesenfelds ist, auch wenn man mit ihm überzeugt ist, dass Jesus sich für den Messias (in einem bestimmten, religionsgeschichtlich gesehen neuen Sinn) gehalten hat, und davon nicht zuletzt auf Grund einer religionsgeschichlichen Prüfung der Quellen überzeugt ist, vielleicht am spontansten aufgebrochen bei seinem Vergleich der Lehrtätigkeit Jesu mit der eines Rabbi, der seinen Schülern einen Überlieferungsstoff memorativ einprägt (die zur Memorie geeignete Form der synoptischen Überlieferung kann natürlich an sich ebenso wie auf Jesus auch auf die Urchristenheit zurückgeführt werden; typisch ist hier etwa die Stichwortanreihung).[31] In der Tat meine ich, dass die wesentlichen Sätze Riesenfelds auch ohne diese zugespitzte Formulierung ihre Bedeutung behalten, zumal er selbst seine Thesen anderswo eingrenzt; und man sollte seine wichtigen Hinweise auf vieles oft Übersehene sehr sorgfältig durchdenken. Gewiss geben die Evangelien einen wesentlichen Eindruck von der Wirksamkeit Jesu richtig wieder, wenn sie ihn als *didaskalos* zeigen, nicht zuletzt in seinem Verhältnis zu den Jüngern.[14] Aber der immer deutlicher zutage tretende Anspruch Jesu, der verheissene Messias, genauer: der Messias des neuen Gottesvolkes zu sein, gab seinem Wort für die Jünger weit grössere Autorität als die eines Rabbi und begründet vollauf die These, dass Jesus seinen Jüngern (und in bestimmten Umfang, wenngleich in verhüllender Weise, auch der Menge) Belehrung über sein Messiasverständnis gegeben habe, sowie konkrete Weisung für das Leben der Heilsgemeinde auf die Parusie hin (etwa, aber nicht nur in den eschatologischen Gleichnissen), wennschon zu dem ersten Punkt (dem Messiasverständnis) nur in der Mittelbarkeit, die allein dem Glaubenden wirklich durchsichtig wird, und auch das zum Teil erst nach Erfüllung des irdischen Wirkens Jesu[15] (den natürlich bilden hier Kreuz und Auferstehung Jesu eine entscheidende Wende). Dieses letzte schliesst nicht aus, dass die Jünger solche Belehrung und Weisung, auch wenn sie ihnen erst später voll verständlich wurde, in prägnanter Form behalten und weitergeben haben (das Joh.-Ev. weist auf diese Möglichkeit, indem es solches Behalten und nachträgliches Verstehen gelegentlich andeutet, 2,22, vgl. 14,26; 12,16). Für die Weitergabe durch die Jünger aber kann die Frage der Analogie zur rab-

binischen Traditionsweise recht wohl positiver beantwortet werden. Möglicherweise wären auch die Schriften vom Toten Meer heranzuziehen, auf die Riesenfeld gelegentlich verweisst [29]; nur sind diese gerade auch die uns hier beschäftigenden Fragen der Form und vollends der Überlieferung des Stoffes noch durchaus offen; auch über den bleibenden Einfluss des »Lehrer der Gerechtigkeit« auf die Gemeinde von Qumran wissen wir nur wenig. Und das ist ja nun gerade in der synoptischen Tradition, wie wir schon andeuteten, entscheidend, dass die massgebende Überlieferung über Wort und Geschehen ausschliesslich an eine einzelne Persönlichkeit gehängt wird, die völlig im Mittelpunkt dieser Überlieferung steht, durch die, wie Riesenfeld sebst andeutet [5], die Gattung »Evangelium« überhaupt erst hervorgerufen ist [auf die andersartige Situation in der Gemeinde von Qumran und in ihrer Literatur verweist Riesenfeld seinerseits nachdrücklich [6]].

Dass die Kernsätze der Verkündigung Jesu den Jüngern eindrücklich blieben bis hin zur sprachlichen Gestalt ganzer Gleichnisse, ist ohne weiteres glaubhaft, wenn man nur den Eindruck des Neuen dieser Verkündigung einigermassen in Rechnung stellt. Dass die Aussprüche Jesu in der Tat bald als heilige Worte [wenn auch ohne diese ihnen von Riesenfeld gegebene Bezeichnung] sorgfältig überliefert worden sind, darauf weist unter anderen die immer wieder zu machende Beobachtung, dass innerhalb der synoptischen Darstellung auch dann, wenn der erzählende Rahmen mancherlei Abweichungen zeigt, doch die Worte Jesu weitgehend übereinstimen. Dieser Tatbestand ist um so auffallender, wenn man — wie die formgeschichtliche Forschung neueren Datums — der Meinung ist, dass das Verhältnis der Synoptiker untereinander nicht nur unter dem Gesichtspunkt der literarischen Abhängigkeit zu sehen ist, sondern auch einen weiteren Einfluss der mündlichen Überlieferung [oder anderer schriftlicher Quellen als Urmarkus und der Redequelle] für wahrscheinlich hält.[16] Hinsichtlich der Stoffmenge der ursprunglichen Jesustradition, die Riesenfeld im ganzen auf das uns Aufbewahrte begrenzen will, ist immerhin darauf hinzuweisen, dass in der Textüberlieferung unserer Evangelien in den Handschriften nur eine sehr beschränkte Erweiterung der Überlieferung erkennbar ist, wie in der Perikope von der Ehebrecherin in Joh. 7,53-8, 11 und in dem in Kodex Bezae Cantabrigiensis zu Luk. 6,5 aufgewahrten Jesuswort an einen am Sabbat Arbeitenden.[17]

Einen möglichen Einwand gegen seine Auffassung hat Riesenfeld im Laufe seines gedrängten Referates durchaus berücksichtigt, auf den nun eingegangen werden soll. Er könnte von der Beobachtung aus erhoben werden, dass in den Briefen des Neuen Testaments, deren einige nach Riesenfeld ganz deutlich Predigtcharakter tragen [13], Jesusworte kaum ausdrücklich zitiert werden [schon gar nicht in solenner Form, mit Anführungen des Textes]. Riesenfeld fügt diese Beobachtung positiv in seine Darstellung ein: die urchristlichen Briefschreiber [einschliesslich Paulus] vermeiden im ganzen absichtlich das ausdrückliche Zitieren von Jesusworten im Kontext ihrer eigenen Ausführungen [14]. Riesenfeld folgert, dass dementsprechend die Jesustradition auch innerhalb der Gemeindeunterweisung nur bei seltenen Gelegenheiten wörtlich zitiert wurde [in der Missionspredigt gar nicht]. Die Missionspredigt führte nach Riesenfeld auf die heilige Tradition hin, die Gemeindeunterweisung setzte sie voraus und verband sich sachlich mit ihr, aber in ihrer wörtlichen Form hatte die

Jesus-Überlieferung in der Gemeinde ihren eigenen Ort; ihre Rezitation war (wie in der Urgemeinde) ein besonderes Element des christlichen Gottesdienstes (23).

Auch wenn einem die Absicht in der Vermeidung solenner Zitate der Jesustradition im urchristlichen Gottesdienst bzw. in der neutestamentlichen Briefliteratur nicht ohne weiteres deutlich und erklärlich ist, kann man den Tatbestand nicht übersehen, dass die Briefe des Neuen Testaments eine z. T. erhebliche Anzahl von Anspielungen auf die Jesustradition enthalten, so etwa besonders Jak.,[18] aber auch andere, nicht zuletzt auch Paulusbriefe. Die Beziehung auf die Jesustradition ist mitunter gar nicht auf den ersten Blick zu erkennen, mitunter aber auch durch besondere Züge des Wortlautes unverkennbar (man kann für Jak. feststellen, dass er die Worte der Bergpredigt in der Fassung des Math., nicht des Luk. voraussetzt),[19] und die deutlichen Anspielungen auf Jesusworte sprechen im Bereich desselben Schriftstellers für die weniger auffallenden. Bei Paulus findet Riesenfeld solche Anspielungen in der Paränese von Röm. 12—14 (15); zum Teil springen sie ohne weiteres in die Augen, zum Teil werden sie bei näheren Hinsehen als solche erkennbar (es handelt sich dabei, wohlgemerkt, nicht um eine allgemeine gedankliche Verwandtschaft,[20] sondern um inhaltliche, z. T. auch in der Formgebung sichtbare Abhängigkeiten). Riesenfeld meint — und dem sollte nachgegangen werden —, dass etva wesentliche Züge der Paulinischen Christologie, in der der Menschensohntitel ja nicht begegnet, als Interpretation der Menschensohnworte Jesu erklärt werden können (16) — und das setzt diese eben als vor Paulus bekannt voraus.

Mitunter wird in der neueren Literatur die Meinung geäussert (auch Riesenfeld spielt, wie wir sahen, darauf an), die in der Urchristenheit umlaufenden »Herrenworte« seien bald vermehrt worden durch Aussprüche christlicher Propheten, die als vom Herrn inspiriert galten und deshalb unter seine Worte eingereiht wurden.[21] Wir können diese Hypothese vor allem an bestimmten Äusserungen der Paulusbriefe prüfen. Es sei von vornherein unterstrichen, dass Paulus die Propheten der Gemeinden durchaus hochschätzt; sie stehen, wie gesagt, mit den Aposteln und den Lehrern in einer Gruppe (1. Kor. 12,28). Die Gemeinde »lernt« durch ihr Wort und empfängt aus ihm Zuspruch (14,31), und es macht auf Nichtchristen u. U. so tiefen Eindruck, dass es zur Bekehrung kommt (14,24f). Gleichwohl hat das Prophetenwort nicht unbedingte Autorität; es wird nicht nur eingeschränkt dort, wo sich die Prophetie vordrängen will (1. Kor. 14,29f); das Wort des Propheten ist auch — das erscheint in 1. Kor. 14,29b als ganz selbstverständlich — dem *diakrinein,* dem prüfenden Urteil der anderen unterworfen (vgl. 12,10). Gewiss, das sind alles bekannte Tatsachen; sie sprechen aber jedenfalls nicht dafür, dass man mit einer Aufnahme von Prophetenworten unter die tradierten Herrenworte als einem ernsthaften Faktor der Entstehung der synoptischen Tradition rechnen könnte. Weitere Beobachtungen gehen in die gleiche Richtung. Paulus unterscheidet (auch das ist an sich bekannt) deutlich zwischen Herrenworten und eigenen Worten, wenn es um Weisungen für die Gemeinde in bestimmten Fragen geht (1. Kor. 7,10.25). Er beruft sich im Zusammenhang von 1. Kor. 7 auch auf seinen Geistbesitz. Aber sein Urteil — so sagt er hier ausdrücklich — ist *seine gnōmē* (V. 40). Paulus gibt zweimal ihm offensichtlich wichtige Äusserungen über die Zukunft ab, die er als *mysterion* bezeichnet, die eine

im Zusammenhang der Auferstehungsaussagen (1. Kor. 15.51), die andere im Blick auf das endgültige Geschick Israels (Röm. 11,25), jeweils im Kontext des Höhepunktes der beiden Briefe. Es handelt sich in beiden Aussagen anscheinend um ihm kundgewordene Offenbarungen (vgl. das Stichwort *apokalypsis* 1. Kor. 14,6.26) prophetischer Art. Aber eine Einreihung dieser Worte unter die Worte der Jesustradition dürfte er ebensowenig im Sinn haben wie der Johannes (1,9) der Apc., der für sein gesamtes Buch die Autorität des prophetischen Amtes in Anspruch nimmt (1,3; 22,7. 9f.18f), wie er für die sieben Sendschreiben ausdrücklich die des heiligen Geistes (2,7 usw.) und des erhöhten Herrn nennt 2,1 usf.)[22] Gewiss ist es möglich, dass ein Prophetenspruch einmal unter die tradierten Herrenworte geriet (etwa ein solcher aus dem Bereich der apokalyptischen Aussagen in die synoptische Apokalypse).[23] Dass aber überhaupt eine Neigung vorhanden war, Prophetensprüche unter die tradierten Herrenworte aufzunehmen scheint mir nach dem neutestamentlichen Befund höchst zweifelhaft. Für die wenigen Jesusworte, auf die die neutestamentlichen Schriften ausserhalb der Evangelien anspielen (Apg. 20,35, eventuell 1. Kor. 14,37)[24], haben wir keinen Grund zu vermuten, dass sie als Worte des erhöhten Herrn in die Überlieferung der Logien aufgenommen worden sind. Aus welchen Motiven heraus sollen überhaupt Worte des Erhöhten unter die der idischen Jesus versetzt worden sein?[25]

Die Erwägung einer Rückdatierung von Aussagen des Erhöhten in sein irdisches Wirken widerspricht im übrigen einem anderen traditionskritischen Gedanken. Bekanntlich wird in den Briefen des Neuen Testaments (mit Ausnahme hauptsächlich des Jak.) häufiger und intensiver als auf die synoptisch überlieferten Worte Jesu Bezug genommen auf Kreuz und Auferstehung Jesu. Man hat weithin daraus schliessen wollen, dass die Urchristenheit an den Berichten über das Wirken des irdischen Jesus überhaupt uninteressiert sei. Die Apg. — auf die kritischen Bedenken gegen ihre diesbezüglichen Äusserungen kommen wir nachher zurück — vertritt einen anderen Standpunkt; hier erscheint zumindest in der palästinischen Missionspredigt der Hinweis auf das Wirken Jesu von der Johannestaufe an als wichtig; herausgestellt werden in der zusammenfassenden Wiedergabe einer Predigt die Heilungen, die als Legitimation durch Gott bedeutsam werden (10,37f, vgl. 2,22). Dabei wird ausdrücklich hervorgehoben, dass der Apostel-Missionar als Zeuge der Taten Jesu fungiert (10,39, vgl. 1,22). Man hat mit gutem Grund daraufhingewiesen, dass der Kontext dieser Aussagen (Apg. 10,34—41, besonders 35—38) sprachlich ausnehmend schlecht gestaltet sei, also kaum eine unabhängige, eigene Bildung des Verfassers der Apg. derstellen könne; ob er auf eine aramäische Quelle zurückgeht,[26] sei hier dahingestellt — jedenfalls ist er nicht eine originale Schöpfung des Autors der Apg. Die Bedeutsamkeit der Ereignisse des Lebens Jesu überhaupt stellt der Verfasser des Doppelwerkes aber auch seinerseits im (vorhin schon berührten) Prolog des Evangeliums heraus, der an Leser des heidenchristlichen Kirchengebietes denkt; und er lässt die Wichtigkeit der Überlieferungskette der Tradenten der Berichte von Augenzeugen her erkennen (Luk. 1,1f). Die Bedeutung der Geschehnisse im Leben Jesu überhaupt wird durch den Prolog des Luk.-Ev. unterstrichen, wenn er dem Leser durch die schriftliche Wiedergabe der tradierten Berichte Gewissheit geben will über das, was dieser Leser von Jesus gehört hat bzw., genauer interpretiert, worin er bereits mündlich unterrichtet

worden ist.[27] Die letzte Deutung entspräche der Auffassung Riesenfelds, dass die traditio der Jesusüberlieferung an die Neophyten jeweils erst auf die Missionspredigt gefolgt sei. Man wird die erwähnten Aussagen in Luk.-Ev. und Apg. nicht einfach als solche des Frühkatholizismus abtun können (in den man heute gern der Verfasser der beiden Schriften einordnet, um ihn damit für die Darstellung des Urchristentums überhaupt auszuschalten). Luk. 4,17—21 enthält einen Bericht von der Predigt Jesu in Nazareth, in der der sachliche Zusammenhang der Taten Jesu mit seiner Verkündigung kräftig unterstrichen wird. Der Abschnitt trägt, vor welche kritischen Fragen er als ganzer (V. 17—30) stellen mag, auch in seinem uns hier beschäftigenden ersten Teil (V. 17—21) die Spuren seiner palästinischen oder doch diasporajudenchristlichen Herkunft[28] und damit der wohl wenigstens noch in die apostolische Zeit fallenden Entstehung. Man wird ihn aber nicht tradiert haben, ohne die Belege für die in ihm herausgehobenen Taten Jesu gleichfalls zu tradieren. Riesenfeld verweist (ohne unsere augenblickliche Frage zu erörtern) auf die Beurteilung der Darstellung der Missionspredigt in Apg. bei Charles Harold Dodd, der in seinem seit 1936 immer wieder aufgelegten Buch The Apostolic Preaching and its Developments die charakteristischen Züge der Missionspredigt (des Kerygmas im spezifisch neutestamentlichen Sinn des Wortes, wie Dodd mit Recht herverhebt [7f], herausgearbeitet hat. Dodd stellt eine Übereinstimmung in den entscheidenden Linien fest zunächst zwischen der bei Paulus erkennbaren Missionspredigt (in den, wenn ich so sagen darf, vorpaulinischen Stellen wie 1. Kor. 15,3-5; Röm 1,3f, auch Gal. 1,4 u. a.) und der in bestimmten Reden der Apg. vorliegenden (die nach Dodd wesentlich älteres Material verarbeiten, darunter, wie erwähnt, in Apg. 10).[29] (Das diese Übereinstimmung sich auch auf 1. Petr. erstreckt, ohne dass sie einfach auf paulischen Einfluss zurückgeführt werden kann, wird später kurz bemerkt [14]. Nur wenige Züge, die sich für sie aus den Paulusbriefen ergaben, erscheinen nicht in den angezogenen Reden der Apg (25) und umgekehrt (30). So werden im Kerygma der Paulusbriefe nicht die historischen Fakten des Lebens Jesu (natürlich abgesehen von Kreuz und Auferstehung) erwähnt (31), und auch 1. Petr. und Hebr. lassen die Ereignisse des öffentlichen Wirkens Jesu nicht so zur Geltung kommen, wie das andere Formen der apostolischen Predigt tun (46);[30] diese Ereignisse gehören aber in die eschatologische Fassung der urchristlichen Missionspredigt nicht weniger als Tod und Auferstehung, da sie selbst eschatologische Ereignisse sind (31), Fakten der realized eschatology, die die früheste Missionspredigt ebenso bestimmend kennzeichnet wie die früheste Tradition der Lehre Jesu (39). Eben deshalb, kann man (grundsätzlich wohl im Sinne Dodds, aber in einer leisen Korrektur seiner im weiteren Gang des Buches überforderten These der realized eschatology) hinzufügen, sind jene Taten Jesu von Anfang an tradiert worden, weil sie Zeichen des Anbruches der Gottesherrschaft sind. Dieser frühen Predigt des Urchristentums steht dementsprechend nach Dodd von den synoptischen Evangelien Mark. in seiner Thematik am nächsten (47), und. d. h. nun eben in der Betonung nicht nur der Passion, sondern auch der Taten Jesu. Steht der Satz, dass in Jesu Wirken die Heilszeit angebrochen ist, tatsächlich am Anfang der urchristlichen Verkündigung (und das in Übereinstimmung mit der Verkündigung Jesu selbst), dann ist notwendig auch die Tradition von den Taten Jesu mit dieser ersten Verkündigung der Urchristenheit zugleich weitergegeben und

also auch geformt worden, vermutlich, wie wir sahen, in etwas grösserer Freiheit als die der Worte Jesu.

Handelte es sich bei der von Riesenfeld gestellten Frage der Weitergabe von Jesu Worten und Taten entscheidend um die wörtliche Gestalt der Tradition, so geht es Dodd natürlich bei dem Thema der apostolischen Missionspredigt zunächst um die inhaltliche Gemeinsamkeit. Jedenfalls entspricht aber der Geschlossenheit der urchristlichen Verkündigung in den Grundzügen die geschlossene Formung der urchlistlichen Jesustradition, beides gerade in den Anfängen. Dass sich die Thesen Dodds und Riesenfelds ineinanderfügen lassen, braucht kaum noch ausdrücklich hervorgehoben zu werden.

Es sind, von aussen gesehen, nur formale Dinge, die in diesen Ausführungen unter dem Thema »Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum« behandelt wurden; vielleicht wurde aber mitunter auch der biblisch-theologische Hintergrund der Fragen sichtbar, um die es ging, und der Beobachtungen, durch die eine Klärung versucht wurde. Die neuere Theologie des Neuen Testament unterstreicht den Satz, den sie entscheidend von der Formgeschichte her gewonnen hat, dass die Gemeinde Jesu Christi ihren Ursprung vom Osterglauben her hat, dass ihre Verkündigung und ihre Theologie ihren Ursprung vom Osterglauben her haben, und dass auch die Evangelien ihren Ursprung von daher haben. Und es ist in bestimmten Sinne ein richtiger Satz. Niemand hat es sachlich deutlicher herausgestellt als Paulus (in 1. Kor. 15), dass ein Christen»glaube« ohne Osterglauben völlig leer ist. Eine feste Wendung der urchristlichen Verkündigung zeigt, dass in der urchristlichen Verkündigung Gott geradezu seinen Namen von daher erhalten kann, dass er Jesus auferweckt hat. (Gal. 1,1; Röm. 4,24; 8,11a; Kol. 2,14; 1. Petr. 1,21. Eine andere geprägte Aussage macht aber deutlich dass diese gleiche Verkündigung Jesus in eigener Entscheidung Träger des Heilsgeschehens sein lässt: »*er* hat sich dahingegeben« (Gal. 1,4; 2,20; Tit. 2,14; Eph. 5,2.25). Dieser geprägte Satz liegt auf der Linie des *lytron*-Wortes von Mark. 10,45, steht vielleicht auch formal damit in Verbindung. Jedenfalls hat die urchristliche Verkündigung mit jenem stereotypen »Er hat sich für uns dahingegeben«, als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Jesus nicht durch einen Irrtum in den Tod gelaufen ist, sondern ihn willentlich auf sich genommen hat. Das aber schliesst in sich, dass das »Für uns« nicht erst als Interpretation des unbegreiflichen Todes Jesu aus dem Osterglauben der Gemeinde herausgewachsen ist; es schliesst in sich, dass Jesus seinen Auftrag nicht nur im Ausrichten einer Botschaft gesehen hat, sondern in einem heilschaffenden Tun, und dass dieser Auftrag für ihn mit einem Verständnis seiner Person verbunden war, das er in der Terminologie seiner Zeit beschrieb, und das mit einem daraus entnommenen, wenn auch durchaus nicht ausreichenden Stichwort das messianische genannt zu werden pflegt. Jenes letzte Handeln Jesu am Kreuz wird aber nicht verständlich ohne sein Wirken in Galiläa (und Jerusalem), ohne seine Taten und seine Verkündigung, wie gesagt, einschliesslich seiner Aussagen über sich selbst. Darum hat die Urchristenheit die Worte und Taten Jesu tradiert — in der Tat nicht aus einem biographischen Interesse, sondern um dessentwillen, was Jesus gesagt und getan hat; auch Paulus, der Verkündiger des Kreuzes und der Auferstehung Jesu schlechthin, hat danach gefragt, was Jesus gesagt hat. Dass er mit der Urchristenheit danach nur fragt, weil Jesu der Gekreuzigte und Auferstandene ist, bedarf keines weiteres Wortes.

Vieleicht war die neuere Entdeckung des Ursprungs der urchristlichen Gemeinde und ihre Verkündigung im Osterglauben nicht nur eine Folge der Verlegenheit gegenüber der Frage, ob die synoptische Tradition der Worte und Taten Jesu zuverlässig sei, und ein Ausweg aus dieser Verlegenheit durch die Auskunft, die Frage der Zuverlässigkeit dieser Tradition sei belanglos, sondern auch ein notwendiger Gegenschlag gegen die einseitige Darstellung Jesu als des religiösen Lehrers, die die neutestamentliche Wissenschaft vor vier und fünf Jahrzehnten weithin beherrschte. Wir können auf ihren Weg nicht zurückkehren. Aber wir sollten trotz ihres Scheiterns wieder den Mut gewinnen, nun auf anderem Wege nach dem historischen Jesus in der geprägten Tradition des Urchristentums zu fragen.

■

[1] Vortrag auf der »Theologischen Woche« in Halle, Okt. 1958.

[2] The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of the Formgeschichte (London, Mowbray 1957). Inzwischen auch in Studia Evangelica, Texte und Untersuchungen 73 (1959) 43—65.

[3] Vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. (1933) 13: Die Predigt — d. h. »Missionspredigt, kultische und katechetische Predigt« ist der »Ursitz aller Tradition von Jesus«. Wenn R. Bultmann, die Geschichte der synoptischen Tradition 2. Aufl. (1931) 64, erklärt, er halte den Satz, »dass am Anfang aller geistigen Produktion des Urchristentums die Predigt steht, dass sie es war, die die Traditon schuf, ... für eine starke Übertreibung«, so nur deswegen, weil daneben auch andere gemeindliche Motive für die Entstehung des Stoffes »in Rechnung zu setzen« seien (vgl. Dibelius 99.287; übrigens erkennt Dibelius in der Verbindung bestimmter Stücke der Tradition, der Paradigmen, mit der Predigt »ein Schutzmittel gegen ungeschichtliche Erweiterungen und andere Verderbnisse«, 290, vgl. 292; den Paradigmen sprich Dibelius eine relative Zuverlässigkeit zu, weil sie »in der Nähe von Augenzeugen entstanden sind«, 59). Vgl. Kr. Stendahl, The School of St. Matthew, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XX (Uppsala 1954) 13—20. — Zum Folgenden s. unten Anm. 9.

[4] Zum Ganzen vgl. Olaf Moe, Paulus und evangelische Geschichte (1912).

[5] Vgl. zum Ganzen H. W. Beyer in Theol. Wörterb. z. Neuen Testament III 639f.

[6] F. C. Grant, The Authenticity of Jesus's Sayings, Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, Beih. 21 zur Zeitschr. für die Neutestam. Wiss. (1954) 137—143, spez. 140. — Vgl. G. Friedrich, Fragen des Neuen Testaments an die Homiletik, in Wort und Dienst, Jahrbuch d. Theol. Schule Bethel N. F. 6 (1959) 70—104: »Wahrscheinlich sind die Lehrer ... in besonderer Weise Träger der Jesusüberlieferung« über die »Worte und Taten Jesu« gewesen (81), Ferner s. den instruktiven Beitrag von L. Goppelt, Tradition nach Paulus, in Kerygma und Dogma 4 (1958) 213—233, spez. 230. Zur Tradition besonders bei Paulus äusserte sich O. Cullmann, Tradition (Zürich 1954) 12—27.

[7] H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, Texte und Untersuchungen 65 (1957) 23 bzw. 121 (1. Clem. 13,1 der Herr Jesus, 46,7 unser Herr Jesus): natürlich neben der im Alten Testament redenden Autorität Gottes.

[8] ebda 12.

[9] Es ist gesprächsweise eingewandt worden, mit dieser Formulierung sei die Auffassung der — sozusagen — klassischen Formgeschichte des Neuen Testaments nicht richtig wiedergegeben. Natürlich enthält die Ausdrucksweise bereits den Ansatz zu einer Kritik. Man vergleiche aber etwa folgende Formulierungen: »Dass Wundergeschichten aus Worten herausgesponnen wurden ...«. »Bei einigen Wundergeschichten kann man fragen, ob sie in der christlichen Gemeinde sebst entstanden sind« (Bultmann [s. oben Anm. 3] 246), nämlich im Unterschied zu anderen, die aus Jesus übertragen wurden (245). Aus den reichen hellenistischen Parallele »ergibt sich ein Vorurteil für die Entstehung

der synoptischen Wundergeschichten auf hellenistischem Boden« (255, vgl. 256). Die »Glaubenslegende« von der Verhandlung vor dem Synerium ist dem gemeinchristlichen Messiasglauben »entsprungen« (333). Die es umrahmende Szene ist »vielfach ... aus dem Herrenwort herausgesponnen«, für dieses ist »eine Situation geschaffen worden«, es hat eine »zeugende Kraft« (65). Unter den Herrenworten gibt es (neben aus dem Judentum Übernommenen) »eigene christliche Bildungen« (gesp.; 134).

[10] Vgl. Bultmann a. a. O. 135, der sich auf H. Gunkel und andere berufen kann.

[11] Bultmann a. a. O. 396 (gesperrt).

[12] Vgl. ebd. 135f. Dazu kommen Worte der ethischen Verkündigung Jesu, R. Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien 2. Aufl. (1930) 39f; eine Zusammenstellung von Worten, die »ein Bild von der geschichtlichen Verkündigung Jesu vermitteln«, gibt Bultmann ebd. 33f.

[13] Auch formal kann die urchristliche Tradition sich z. T. eigenständig entwickelt haben, und das keinesweg nur auf Grund ihrer inhaltlichen Besonderheiten. So fehlen bestimmte typisch auf die Memorie abzielende Mittel der Formung alter rabbinischer Tradition im Neuen Testament, s. Fritz Maass, Formgeschichte der Mischna mit besonderer Berücksichtigung des Traktats Abot (Diss. Halle 1937) 33.35, während im übrigen mancherlei formgeschichtliche Parallelen zum Neuen Testament begegnen, ebd. 40. 54f.

[14] Vgl. H. Riesenfeld in Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (s. oben S. 1) 161 f. — »Die Analogien zum rabbinischen Lehrhaus dürfen weder für den vorösterlichen Jüngerkreis noch für die nachösterliche Gemeinde überbetont werden«, sagt zu Riesenfelds Thesen H. Schürmann, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrgg. von H. Ristow und K. Matthiae (1960) 342—370, spez. 350. Dass sich dieser Aufsatz mit unserem Thema weithin berührt, geht schon aus seinem Titel hervor; Schürmann geht auch in Einzelheiten hinein.

[15] »Wenn Jesus Gott gehorsam war, musste ihm dann nicht alles daran liegen, der Zukunft von Gottes Handeln an ihm, Jesus, selber im Verständnis der Jünger den Weg zu bahnen?« Und: Jesu Wort dazu konnte — »z. B. in Gleichnissen« (vgl. dazu 346!) — nur zu solchen Anschauungen greifen, die den Jüngern »die Augen öffneten, sobald sie Gottes Tat an ihrem Lehrer wahrnahmen«. So E. Fuchs, Bemerkungen zur Gleichnisauslegung, Theol. Literaturzitung 79 (1954) 345—348, spez. 348.

[16] Vgl. etwa E. Lohmeyer, Das Evangelium des Mathäus, hrsgg. von W. Schmauch (1956) passim.

[17] Das von A. Resch, Agrapha, 2. aufl. (1906) 36—54 gesammelte Material (20 Nummern) besteht meist aus kürzeren Zusätzen zum geläufigen Text, die z. T. nur Varianten bekannter Jesusworte darstellen.

[18] Vgl. z. B. G. Kittel, Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes, ZNW 41 (1942) 71—105, spez. 84—94; 91f auch zu Paulus.

[19] Riesenfeld 15.

[20] Darauf beruht eine grosse Anzahl der angeblichen Parallelen bei A. Resch, der Paulinismus und die Logia Jesu (1904); ein erheblicher anderer Teil geht nicht über den Gebrauch des gleichen Vokabulars hinaus.

[21] Vgl. F. C. Grant, a. a. O. (s. oben Anm. 6) 142. Zur Frage der Neubildung von Herrenworten s. auch Goppelt (s. Anm. 6) 223f. Nach Fiedrich (s. Anm. 6) ist die Umformung tradierter Jesusworte im Glauben an den gegenwärtigen Christus begründet (82f).

[22] Vgl. den Hinweis bei Grant ebd. 140.

[23] Grant ebd. 142; ähnlich Bultmann a. a. O. 135.

[24] Resch, Agrapha (s. oben Anm. 17) 31; dazu vielleicht noch eine oder die andere Briefstelle.

[25] War die Autorität des irdischen Jesus also doch grösser? Oder wie unterschiedet sich in der Urchristenheit die Wertung der Worte des irdischen Jesus von der der Worte des Erhöhten?

[26] Dodd, The Apostolic Preaching ... (s. S. 68) 27f nach Torrey.

[27] Vgl. K. L. Schmidt, Theol. Wörterb. z. Neuen Testament I 503 u. a.

[28] Auf keinen Fall ist er vom Verfasser des Luk.-Ev. frei geschaffen, vgl. besonders Ad. Schlatter, Das Evangelium des Lukas (1931) 22of.

[29] W. G. Kümmel urteilt, dass Dodd diese Rekonstruktion des Gemeinsamen »äusserst überzeugend gelungen« sei, Theol. Rundschau N. F. 14 (1942) 93.

[30] Dazu ist immerhin darauf aufmerksam zu machen, dass in den Briefen vollständige Angaben auch nur über die Hauptpunkte der Missionspredigt nicht zu erwarten sind. Bultmann urteilt, dass Hebr. »von allen Schriften des NTs — ausser den Synoptikern — das grösste Interesse am Leben Jesu hat« (Tradition [s. oben Anm. 3] 331); und doch kann Dodd den oben wiedergegeben Satz aufstellen.

F. M. DOBIÁŠ

Aspects of Social Ethics in the Works of J. A. Comenius

When we consider Jan Amos Comenius' ideas and life work from the standpoint of social theology, we must start by saying that scarcely a problem in the field of social ethics remained outside the sphere of interest of this great man who lived at the turning point of historic epochs.

Until recently interest in Comenius was centred primarily on his progressive and democratic ideas on education and didactics. Until now his theology is known to us only through the outdated work by Criegern, and we have scarcely any studies about his social ethics. Only in the last few years has great attention been given to this aspect of Comenius.

Robert Alt: Der fortschrittliche Charakter der Pädagogik Komenskýs, Berlin, 1953 (Czech translation, Praha, 1953). He also takes note of the social conditions in the time of Comenius and shows his attitude on social questions, especially on education.

A. A. Krasnovski: J. A. Komenski, Moscow, 1953 (Czech translation, Praha, 1955). This is the best of the Comeniological studies in Soviet science. He places Comenius' life and work in the social, economic and political context of the time. He overlooks the significance of Comenius' first work, Letters to Heaven, but considers the Labyrinth a sharp satire with social and political aims. He stresses the social motives in education and moral questions in the rearing of children.

Jiřina Popelová: Cesta k všenápravě, Praha, 1958. This is a comprehensive work giving a new approach to understanding the versatile figure of Comenius, using abundant documentary material. The content and line of Popelová's work are given by the chapter headings:

I — The socio-economic and theoretical sources of Comenius' thought
II — Comenius' social views up to the time of his exile (social criticism)
III — Progressive features of Comenius' views as basis for his pedagogical system (overcoming of crisis, humanism, human dignity and love, democracy)
IV — National ideas (the class element of Comenius' patriotism, love of country, the concept of native land, nation and church, relationship to other nations)
V — Sources of strength for universal reform (social utopias, peace endeavours)
VI — Genesis and development of universal reform
VII — Work as counsel (Comenius' place in the development of political theories of the 17th century)

Josef Polišenský: J. A. Comenius and His Times (J. A. Komenský a jeho doba), Praha, 1957

Václav Kantorek: Comenius' Endeavours to Transform Human Society, (Komenského snahy o přestavbu lidské společnosti, Olomouc, 1953 (unpublished dissertation)

Vlastimil Uher: J. A. Comenius' Epistles to Heaven (J. A. Komenského Listové do nebe), Slezský sborník, 1955

Rud. Říčan: Comenius' Teachings on the Relation of Christian Authority to the Church (K učení Komenského o poměru Křesťanské vrchnosti k církvi), Archiv Komenského, Praha, 1940

Amedeo Molnár: Comenius' Peace Endeavours (Komenského mírové úsilí), Evangel. kalendář, 1952

F. M. Dobiáš: Comenius and the Inequality in the World (Komenský a nerovnost ve světě), Evangel. kalendář, 1954

In this study, which was given as an address at the convocation of the Comenius Evangelical Theological Faculty in Prague, I only wish to indicate some problems. It makes no claims to exhaustive treatment of the social theological material, but is rather intended as a stimulus to special study of such an extraordinary personage as J. A. Comenius.

SOCIAL OPPRESSION OF THE POOR

The relationship between the poor and the rich, the oppressed and the oppressors, the problem of equality and inequality among human beings was one which touched Comenius very deeply and, in fact, never ceased to occupy him throughout his life.

Among the first works by the young pastor was his "Epistles to Heaven, or the appeal of the oppressed poor to Heaven". At the very beginning of Comenius' promising and versatile life course he saw the social differences in the world, and even in the church of his time, and did not hesitate to offer a solution. It is true that Comenius was not so radical as Chelčický, and did not take his place decisively, in a revolutionary way, on the side of the poor.[1] Indeed the Unitas Fratrum had developed considerably from the radicalism of Chelčický and Řehoř, through Lukáš , Augusta, Blahoslav, up to Comenius, in every social aspect. But Hendrich is not quite fair to Comenius when he condemns Comenius for a weakening of his social opinions in recognizing that the rich also have their griefs.[2] This was the most biting irony to come from the pen of this tragic irenic worker.

The central point, after all, of Epistles to Heaven, was that it was plaints of the poor, not excuses for the rich. Comenius himself wanted to avoid such a misunderstanding when he subtitled his work, "the appeal of the oppressed poor to Heaven."[3] Here it is quite obvious what standpoint Comenius clearly took. He wanted to be the advocate of the poor, their spokesman, their appellant. The poor have no one in this world who wants to hear their lamentations. What an accusation against the times, the world and the church! Therefore Comenius saw no other solution than an appeal to Christ. The utmost heights of the heavens are to echo the outcry of the poor who seek aid and support in Heaven, since here on earth riches and miserliness have shut human ears.

Even though, when he was exiled to the rustic spot of Brandýs, he used this short respite from persecution to write the *Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart,* where the social misery and oppresssion of the poor people was a vital and present reality above all others. In Chapter 32, where the Pilgrim watches the secret courts and administration of the Queen of Wsdom at her court, Comenius writes that "a supplication from the poor of all estates, in which they complained of every sort of injustice, that others have abundance and they naught but misery." Nas delivered there. Comenius, the Pilgrim of the Labyrinth of the World, and the chivalric advocate of the poor, takes their side, and with sympathy for the poor describes the complaint of the "subjects, the peasants and craftsmen, whose sweat the gentry wants to drink, and persecuted until blood sweat drips from them."

Comenius differed from his contemporaries in not wanting to write only of human corruption, not wanting to see misery and evil alone, but wanted to express his sympathies with the poor and wronged, and then see to the privileges of such members of the minority as the philosopher John Locke, for Comenius was striving to reform human affairs, wanted to improve the lot of all mankind, and from this sprang the exemplary didactic, irenic, and socioethical activity of his whole life.

In this Comenius was following a path not dissimilar to that of the young Luther.[4] And yet the fundamental difference in the Czech theologian

was the fact that in his urgent appeals addressed to the rich and powerful he expressed the brotherhood of all people, with the final settlement of all inequalities and injustices at the final judgment.

Comenius taught the brotherhood of all mankind. Even the poor and the poorest of the poor are the brothers of the rich. But Comenius, of course, did not disguise the fact that this brotherhood is neither recognized nor practiced by the rich. For them a poor man is a rag for anyone to wipe his feet on; he is of less value than a dog which the rich will value and appreciate more, so that often the situation arises when there is no one to bury the dead of the poor.[5]

Furthermore Comenius rejected the view of the rich of that period, that the poor and needy should not enter wedlock if they did not have the means to support themselves and their children. If they are healthy and alert, diligent and hard-working, wrote Comenius in his Universal Education,[6] the Heavenly Father has more than enough to nourish them and their children, too. We hear in this the principle of equal rights to a married life, without any speculation on possessions. Comenius advised that there should be a wise disposition of external and internal possessions at the time of marriage. It is preferable to maintain possessions than to enlarge the burden of riches. He warned that foolish rich persons should not have riches without any moral benefit, and that wise and honourable persons should not suffer poverty and want.[7]

In *Labyrinth of the World* (Chapter XIX), Comenius maintains the same line we saw in *Epistles to Heaven,* subjecting even the authorities to caustic criticism, for their task is to obtain right and justice for all, even the poor. But when it is a question of the poor and the subject, the ruling power failed. "There are some," said J. A. Comenius, "who had no ears to hear the complaints of the subjects, others who had no eyes to perceive the disorders in front of them . . ., others no tongue to speak for the mute oppressed, others no hands to perform the judgments of justice; many even had no hearts to do what justice bids." Then to whom should the poor man appeal for his rights and their defense, but to the King of kings and the Lord of lords!

Comenius took up the cause of the poor in the world, firstly because the poor are *Christ's wards among us.*[8] The poor are the true *thesaurus ecclesiae,* and therefore Comenius:

a. Described in *Universal Reform* the supervisory function and care of the world consistory, charged it particularly with the care for the poor; in a concrete case of need this would mean also establishing and administering asylums for the poor.

b. Did not, however, charge the church alone with the care for the poor, but anticipated equally that the *state power* would have at hand the means of supporting the children of poor families during the time they are studying and being educated.[9] Not until the modern fellowships and scholarships were offered did this demand of Comenius' come to realization.

c. Envisaged that this social justice was to be seen also in the *judiciary.* Therefore Comenius expressed the demand in his *Universal Reform* that courts should be public and in open places, in order that judgment should not be given only before the face of Heaven and earth and before the countenance of God, but that all should have free access to it, i. e. all the

poor, afflicted and oppressed, so that all should have the opportunity of learning true justice and the laws.[10]

But care for the poor is not only a matter for or duty of society, whether it be secular or ecclesiastical. Any kind of collective care will have far better results if the individual is not thereby deprived of personal responsibility for the care of the poor. In his book *On Orphanhood* Comenius has a chapter entitled "How to treat orphans," and here he puts the poor on an equal level and reminds that pleasantness must be shown them: in the feeling of the heart, in the consolation by words, and in help by deeds.[11]

Not even the best institutional care can replace the feeling of the heart and the consolation by word; but words must lead to deeds. This is true not only in social life, but also in faith and piety.

This solicitous care for the poor never ceased in Comenius. Even when he was in exile his anxiety, especially for the elder pastors and for the widows, not only of pastors, but of exiles in general, never weakened. Who in the period of the scourge of wars and pestilence over Europe was worse off than the abandoned people afflicted by plague? In 1656 in Lešno, Comenius advised his fellow inhabitants, not only the co-believers of the Unitas, not to abandon these poor ones, not to evade the service to the poor and those afflicted with disease. He himself sat down and wrote a treatise on how to care for those ill with plague.

One thing is worthy of note — Comenius reckoned with the existence of the poor not only in the stirring times he lived in, but also in the future. Even though he attempted, in his efforts to reform human affairs, to improve the fate of the poor in this world, when he demanded equality for them, still he did not strive in a revolutionary way for fully doing away with poverty.[11a]) He was led to this not only by the social philosophy of his time, not only by Jesus' words, "Ye have the poor always with you" (Matt. 26:11, but also because he saw poverty as a cure for insatiableness, hatred and mammon. But, of course, this poverty is plainness and simplicity rather than want and poverty.

In his book *Centrum securitatis* he wrote that anyone who learns Christ's poverty will not be troubled by money, property, and goods, whether he has them or not.[12] Human thought is hungering and human eyes are never satiated, so they can never swallow up property, money, glory, delicacies, art, or books. Whoever has more wants more. And therefore he advised that this thirst be slaked, not by adding to possessions, but by subtracting from them. Love of property of any kind, is a "deception for the eyes, ill-luck for the heart, a snare for the spirit, a burden for the body, and a traitor and hangman for its owner."[13] Sufficient for living is one suitable dwelling, a single table or sound plank, one set of clothing for proper cover to the body and for protection against injurious things.[14]

This call for a simplicity even unto poverty was not stimulated only by the experiences of a man who had been afflicted all his life by flight and wandering throughout Europe, but was the good heritage of the old Unitas and of the Czech Reformation in general. The third article of the Prague Articuli on the Poverty of Priests was vital not only at the time of its origin, but also in the Unitas. In his Priestly Direction Lukáš of Prague included this clear demand of the Unitas for poverty of priests, with an eloquent warning against avarice. In the case of Comenius, from his *Salvation from the Antichrist* to his *Lux e tenebris,* this single warning resounds: may the

servants of Christ be poor, that is, without property, may they never be burdened with any worldly possessions. In his Latin notes to the Order of the Unitas,[15] Comenius commented in the section on setting up acolytes that they should avoid avarice and the pursuit of money. A pastor should have no more than 200 thalers; anything over that sum he should devote to divine purposes or the poor.

With special emphasis and sharpness Comenius rejected the idea that the church should own worldly goods, especially church estates. He recalled that in the Old Testament the Levites were not to own any property, for their only possession was to be God Himself. If the church did own any property, it was to be expended on the support of the poor, the needy, and the strangers. Comenius said that church property was "poison poured into the church, which filled it with leprosy." Therefore he called for a state of affairs where the servants of Christ would cease to have earthly heritage, in order that a quite pure motive for following Christ should be preserved, "so that they would not follow him for a handful of barley or a piece of bread." The churches and the clergy should return wordly rule to the secular powers and should themselves be nourished by the altar, as the Lord has commanded.[16]

Perhaps it occurred earlier elsewhere, but in the land of this great teacher's birth it was not until three hundred years later that his plans for universal reform were realized. And for us the urgency of his words still remain: "Expurgate from yourselves too great care for the body, for riches, or for any sort of external comfort; but fill yourselves with zeal for the spirit, for wisdom, and for eternal salvation!"[17]

RICHES AND PROPERTY

Let us look at this same problem of rich and poor from the standpoint of the rich. Here Comenius showed the true face of the rich, without the concealing layer of dissimulation. In his *Epistles to Heaven,*[18] Comenius described the usual views of the rich people of his time about the poor.

According to them poverty is a person's own fault. His spendthrift or lazy ways are what made him fall. The lamentations of the poor about oppression and wrongs have become second nature to them — there is no need to pay attention, for they have no real grounds for complaint. Anyone who wants to be destitute should be left that way. After all, it is the same whether the mice or the poor eat up the remnants. As for helping the poor with loans, that is just foolishness, for no wise person will lend money to the poor.

Perhaps Comenius' most sarcastic tones are heard when he is conveying the rich people's defense of their conduct. They even use Christ as their authority for it, or reject the commandments of the Old Testament, for those would contradict the principles of the rich. Or they appeal to sane reason, arguing that profiting from affording the opportunity to work is quite deserved. And all this has the aim of reassuring themselves in their defense against the reproaches of the poor and before the throne of God: "Thou shalt leave the lazy in their want, but shalt bless us who earn thine blessing by our labour and our sweat."[19] See this, even the Judge of judges and the Lord of lords is to be only an instrument for their plans to get selfish profits!

If nevertheless the appeals of the poor for equality should disquiet their consciences and wound their self-satisfied state of mind, they finally reassure themselves with the words: "We thank Thee that thou dost not — for the sake of these foolish people — compel equality (without which the world has stood for so long, and will continue to), and what Thou hast once given us, Thou dost not desire to take from us."[20]

This is certainly not a unique assertion of which side Comenius' sympathies were. Comenius saw how the rich were never satisfied, how they were always demanding new victims for their insatiable appetites. Therefore he spoke of the unsatiated appetites of the "gobblers,"[21] who begrudged the poor the result of their work earned in the sweat of their brow, who did not extort by force and violence, but by fantastic frauds, so that the poor, though they worked both day and night, never had anything themselves. The untamable hunger for an increase in possessions was seen in the exaction of interest, without regard to the fact that often it took the poor man's very hide off him. They were treating the poor like slaves, and when they had sucked everything from him they bought up tiny belongings, drove him from his dwellings and left him to beg. Not only were they extorting from the poor, but also sent all sorts of tormentors against them, so the poor would not know who was back of it all. They devised corvée, taxes, they corrupted the courts, so it was a "rare sight when a poor man got justice in a dispute."

Riches bring with them an obduracy of the heart, so there can be no appeal to human dignity or sympathy. The rich did not even allow the crippled to beg. No mercy was shown anyone, especially not a preacher who spoke up for the poor. Yes, a penny was more precious to them than the name of God. As a mockery of the Giver of all gifts, they abused his kindness, lived in luxury and splendor, in wantonness and indifference to the misery of the poor, doing them injustice and wrong.

What a horrible picture of social wrong, parasitism and open treachery to God's will is here portrayed by Komenský! The cankerous power of money seizes all life and putrefies. In the *Labyrinth* he showed how even in the learned circles the first test was whether a scholar was well-to-do. "The first examination was always what sort of money pouch . . . he was bringing."[22] And the interpreter answers ironically, "Where could a student get the time, where could he find living and dead masters, without a bag of gold? Or do you suppose that such great things can come gratis?"

Not only learning and science were corrupted by gold, but also the court and justice. The procurators in the *Labyrinth,* "run forth, offering their services, not to the one whose dispute came first, but to the one who has a pouch."[23] Hence justice and power are so mixed together with injustice and force, that there is much suffering in the world and instead of administration there is only "human non-administration."

Comenius was not interested only in describing facts, in depicting the situation; instead he wanted to determine the therapy after making the diagnosis. And in Universal Reform[24] he advised as antidote to a needless love of property the doing away with usurers, speculators and similar leeches and parasites. He sharply condemned monopolies, the medieval precursors of modern trusts. He said that such a "disgrace of the century" must be eliminated, a disgrace that meant the ruling of the entire world by a few wealthy individuals. What else could the monopolies in the hands

of a few strong individuals and their families be, but the artifical exclusion of the other human beings from trade and industry! These were tentacles that wanted to seize bread from others' mounths.

From what does Comenius' criticism spring? Where was he trained to have such a critical outlook on the curse of possessions, property, and money? Comenius' upbringing was based on the Scriptures and with his biblical training he showed (in the *Labyrinth*) what the morally dubious results of riches were: envy, miserliness, voluptuousness. The voice of the second violin of the biblical message, as Comenius heard it, believed it, declared it (especially in his Reflections on Christian Perfection,[25] and practiced it, is to serve the people, and perform deeds of merciful love. The biblical message clearly reveals that all riches, all possessions are God's. Only the godless forget this, and the pious usually forget God's warning against riches, and in their hearts cling to property, begin to find pleasure in their possessions — and from here it is but a small step to obduracy, indifference, miserliness and envy. Therefore praise be to poverty! Therefore God in His mercy takes from the rich the object of their fancy: property.

Comenius was able to show that not even religion and piety are safeguarded against the pestilent vapours of sinful lust for money. In *The Mourner*[26] he attributed to Christ the saying that not even in heathendom is there such impiety as in Christendom: pride, pomp, avarice, cruelty, indecency, etc. Even the ecclesiastical hierarchy (just like the secular authorities), instead of protecting the poor, only feeds on them and sees to its own avarice. This is the sign of a false religion that on the one hand blinds and stuns with the glitter of its riches and the glories of its adherents, and on the other hand persecutes the lovers of truth by force and arms.[27]

Therefore even here Comenius thought that reform should come first of all "from God's house . . . All trafficking with sacred things must cease. It is a matter of living faith for the Gospel to be offered free, i. e., that the teachings, the holy christening, the Holy Communion, burials, etc., should not be the object of profit, but free of charge (I Cor. 9:18)." Comenius waged a sharp battle against the charges for ecclesiastical services. Anyone who seeks outward ceremony, riches, power, and rule in the church is an Antichrist, and not the servant of Jesus Christ.[28]

But true responsibility for one's neighbour and his property is not hurt by Comenius' criticism of riches. In *Universal Reform* he declared: "Give honest heed to the property of your neighbour, neither take what is not yours, nor allow harm done to another's affair, but take it up, care for, and guard it!"[29] The final dispute is before the judgment throne of Christ. There no one is saved by riches, though no one is saved by poverty either. But we must not forget the natural regulator of a full life and this is honest labour. Depravity does not reign in the same way where honest labour flourishes, where everyone attends to his own and through industry all have a sufficiency; there no one suffers poverty and no one has time for mischief.[30] Therefore in *Universal Reform* Comenius said paradoxically, "Do not strive to become rich, but it is desirable for people to have an abundance of property (each according to his need, probably!), in order to learn the art of becoming rich, i. e., to have enough of what a man needs for life that one does not long for other's possessions, does not disturb order with criminal, avaricious greed."

True human happiness does not depend on the owning of many possessions, but in using true values. He who has less property has less fear of loss, is less distracted, and has more peace.[31] The beginning of peace on earth coincides with the moment when disputes shall cease over what is mine and thine. This is why he recalled so often to the rich that he who lends to the poor is lending with interest to God. But woe! if wages withheld from the workers cry unto the heavens. Woe! if avarice corrodes houses, fields, and possessions of young people, so that no place is left them beneath the sun. Woe to our human pretexts and excuses, may they not become our destruction! We can persuade people of anything, but He who makes the final inquest is the Lord.[32]

INEQUALITY IN THE WORLD

Among the well-known Catholic theses in the philosophy of history is the one that the Reformation, the Renaissance, national consciousness and the economic and social revolutions are all caused by the fact that man has revolted against divine orders in the world, as embodied in medieval culture and in the *corpus christianum.*

This favorite view of the Catholics does not take into account the fact that the new realities of life, as represented in these movements, could not be confined within the so-called divine order, as the official church perceived, declared, and defended them. They could not be confined within this order, simply because this order was too narrowly conceived from the standpoint of the ruling power, that is, the ruling sections of the nobility and clergy. It is forgotten that the irreligion, or sometimes even the anti-religion of some of these movements drew its source from the opposition to the too simplified identification of God's will with accidental circumstances of the feudal order and its civilization.

Comenius did not consider it God's order to have inequality among the people in the world, nor was it an unchangeable fact, nor God's will. Inequality is a disgrace, it is contrary to God's will. God did not intend for some to have abundance and for others to suffer poverty, for some live without working and others to drudge day and night like beasts of burden. It is improper for some to have full barns and others to die of hunger, for some to have full clothes chests and others to go naked, for some to have full caskets of silver and gold, and others only debts.[33]

On the one side were the feudal and semi-feudal rulers, the nobility and the squires, the growing and enriching burghers and office-holders; on the other side were the subjects. Nor were religion and the church — where equality should be a matter of course — a sphere untouched by this egoism and pride, humiliation and extortion.

In a quite revolutionary way Comenius, in his *Epistles to Heaven,* put in the mouth of the poor these words: "God, revenge us, take up our cause! If we were to demand that you bring equality among us, that you shed your goods justly among all, we should not be demanding anything unjust. When this disorder in the world is corrected we shall have reason to praise Thy name."[34]

Comenius sharply condemned this inequality among men. Where God has made no distinction, no one should. And God, Who created all people,

made them brothers. The poor are the brethren of the rich — although they have nothing from this in the world! He placed them all above the work of His hands. He died for them all, equally. He offers all, equally His mercy. God did not create any privileged classes, no one is born with the privilege of property, idleness, the right to education, to power and ruling and oppressing his fellow man.[35]

God did not make any distinction among people in what he created as their substance. In his Universal Reform Comenius justified the equality of all mankind, thus:

1. All men are from the same matter (from one blood),
2. All are created in one form (in God's image),
3. All have the same origin (they are the work of God),
4. All have but one goal (eternal life in God).

It is therefore completely unjust to release all people on the theatrum mundi and at the same time not give them all equal opportunity.[36]

Just as the surface of water is everywhere level and no part tries to be higher than another so it should be among men: equality without striving to rise above another.[37] After all, men are in the final analysis of the same substance, and God's word, God's commandments apply to all without distinction, "to kings, princes, dukes, barons, noblemen, and burghers."[38]

Therefore there is no reason why one should elevate himself above another, there is no reason why one should despise another. As soon as one man begins to separate himself from other men, as soon as a man ceases to bear with another man, yea, as soon as he begins to rage against another with hatred, this is obviously a decline in humanity, and a decline in humanity is inhumanity.[39] The root of this is pride, from which grows destruction which removes peace from the human generation and brings discord, hatred and war[40]. For how can anyone live tranquilly and make use of his property in any form as long as there is someone who has a claim to it, whether this claim is just or not, and who involves one in conflicts and disputes?[41]

Comenius envisaged the solution of inequality in the world in a mutual respect for the equality of all people. Human affairs would succeed better, he declared in Universal Reform[42] when all would acknowledge that they were fellow pupils in the same school, brothers in the House of God, fellow citizens in the same state, when we would all begin to take counsel together over our common progress, success, and security, so that there would be no one who would misuse the common possessions of light, peace and life.

Comenius did not hide the fact that the solution of inequality in the world by the principle of creative and essentially humane equality would end in communism. Hold all together, he said in Universal Reform,[43] but in such a way that order will be maintained among brethren, not chaos. After all, it cannot be suffered that one person, with a certain profit and booty for himself, should snatch to himself, to the harm of others, what could be done better by more people, competing among themselves with the proper zeal and application. The communism of Comenius is, of course, a biblical communism, a communism of love, that of the early church. The ideal of a properly ordered and fully reformed church was envisaged by Comenius according to the standards of God's word, according to the Reformation of Hezekiah (II Chron. 29:3 ff.), or even more preferably according

to the example of the early Christian church, about which Comenius emphasized:

1. That it took the Word of God as its standard,
2. That it did not burden itself with earthly things, i. e., its members had joint possessions, and
3. That they encouraged one another and grew strong in martyrdom.[44]

Comenius believed in a better order in the world, when the authorities themselves, the state, would see to it that the children of the poor, the orphans, and other unfortunate people would be able to attend school, and would be assured the same access to education as the rich. Comenius recognized not only individual social assistance, but also collective or state aid. His plans for eliminating inequality in opportunities for study at schools of higher learning were not carried out to their full extent until recent years in our country.

But we cannot disguise the fact that sometimes Comenius' revolutionary spirit and the radicality with which he strove for the correction of human affairs wavered, even retreated. In his *Informatorium* Comenius wrote uncompromisingly that mothers should nurse their children. He condemned the contrary custom, especially of high-born women, when the children were given to wet nurses to rear. To Comenius this custom seemed a disgrace that had to be done away with, when the revival of good order was being considered from the ground up. But in *Universal Reform* he allows that well-to-do mothers could give their children to wet nurses.[45] In the same place, among the five gifts that should adorn a bride he also included a dowry.[46] Or again, when he asserted that it is a greater misfortune if an individual who has contributed to the state or the church should perish, than if several unlettered persons should.[47]

In the afore-mentioned *Epistles to Heaven,* we also read in Christ's answer to the poor that their demand for equality in goods and in riches means interfering in God's rights.[48] It is as if Comenius feared social equality, as if revolution were a personal intrusion in the power and rights of God. Of course, with all this wavering, there is a completely revolutionary sound to the words Comenius ascribes to Christ, addressed to the rich: "You are all my servants, and I might call you by the usual word — my fellows — whom I have the power to treat as I like. Of course I shall not look on at such baseness, that he whom I gave lees shall have little extorted from him.[49]

But let us be just with Comenius. He could not have the clearcut views of today on the causal connection between economic and political, religious and social matters, as the philosophy of our era demonstrates to us. Comenius lived in the period before the great French Revolution. He lived in a period when the revolutionary class of the proletariat had not yet awakened to its existence. And still we saw that Comenius was far ahead of his time in his revolutionary outlook on a new order, after inequality in property and social matters should be done away with, an inequality which was finally reflected in inequality of nations and states. Comenius pilloried the unjust social and political order with a financial economy that kills human feeling and sympathy with poor people, and thus stands on the opposite front from the Friend of the working people and the oppressed. Therefore Comenius placed himself quite unambiguosly on the side of the poor and oppressed, even though he did not go beyond the feudal

social order, still we see in his criticism the growing crevices that were to lead to its disintegration. Comenius took the side of the small craftsmen, tradesmen, and farmers, and was interested in the education of the class whose historical moment was yet to come.

■

[1] R. Alt: *Der fortschrittliche Charakter der Pädagogik Komenský's* (The Progressive Charakter of Comenius' Pedagogy), Berlin, 1953, (Czech translation), p. 19, "Comenius on the Side of the Poor".

[2] Josef Hendrich: *Jan Amos Komenský ve světle svých spisů* (Jan Amos Comenius in the Light of His Writings), p. 44 ff.

[3] In the *Epistle to Montan* (1661), cited by Hendrich, p. 44. This passage is missing in Ruba' collection of *One Hundred Writings of J. A. Comenius,* see p. 248.

[4] Cf. Luther's *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel* der Bauernschaft in Schwaben, 1525.

[5] *Epistles to Heaven* in *Collected Writings* of J. A. Comenius, vol. XV (Czech edition), pp. 6—11.

[6] *Universal Reform,* translated from the Latin by J. Hendrich, 1948, p. 134.

[7] *Universal Reform,* translated from the Latin by J. Hendrich, 1950, p. 323.

[8] *Ibid.,* p. 227.

[9] *Ibid.,* p. 318.

[10] *Ibid.,* p. 316.

[11] *On Orphanhood* in *Collected Writings* of J. A. Comenius, vol. XV, p. 345.

[11a] J. Popelová, *Cesta k všenápravě* (The Path to Universal Reform), p. 28.

[12] *Centrum securitatis* in *Collected Writings,* vol. XV, p. 426.

[13] *Ibid.,* p. 452.

[14] *Universal Reform,* p. 243.

[15] *Collected Writings,* vol. XVII, p. 67.

[16] *Universal Reform,* p. 306 ff.

[17] *Ibid.,* p. 241.

[18] *Collected Writings,* pp. 16—20.

[19] *Ibid.,* p. 20.

[20] L. C.

[21] *Ibid.,* p. 8.

[22] *Labyrinth,* Chapter X.

[23] *Ibid.,* Chap. XIX, 6.

[24] *Universal Reform,* p. 311.

[25] *Reflections on Christian Perfection,* in *Collected Writings,* vol. XV, p. 51.

[26] *The Mourner.* in *Collected Writing,* vol. XV, p. 109.

[27] *Universal Reform,* p. 54.

[28] *Ibid.,* pp. 279 and 281.

[29] Cf. O. Chlup in *Universal Reform,* p. 255.

[30] *Universal Reform,* p. 46.

[31] *Ibid.,* p. 226 and 71.

[32] *Epistles,* p. 24 ff.

[33] Cf. *Epistles,* p. 7 ff.

[34] *Ibid.,* p. 10.

[35] *Universal Reform,* p. 29.

[36] *Ibid.,* p. 30.

[37] *Ibid.,* p. 167.

[38] *Universal Reform,* p. 250.

[39] *Ibid.,* p. 107.

[40] *Ibid.,* p. 158.

[41] *Ibid.,* p. 23.

[42] *Ibid.,* p. 152.

[43] *Ibid.,* p. 312.

[44] *Ibid.,* p. 277.

[45] *Universal Reform,* pp. 12 and 148.

[46] *Ibid.,* p. 177.

[47] *Ibid.,* p. 197.

[48] *Epistles,* p. 11.

[49] V. I. Lenin. "Historical merits are not judged according to what historical personages *did not* contribute in comparison with present-day requirements, but according to what they *did* contribute in comparison with their predecessors." Cited by R. Alt, p. 9.

AMEDEO MOLNÁR

Les premières années de Luc de Prague au sein de l'Unité

En embrassant l'Unité[1], Luc de Prague y avait salué l'Église qui répondait à sa notion d' une communauté minoritaire, empreinte du signe de la croix et ne se glorifiant, comme Chelčický l'avait désiré, que de ses persécutions et de son martyre. Il se soumit avec un profond consentement aux conditions d'admission alors valables dans l'Unité, en passant successivement, à des intervalles à nous inconnus, par les trois stades du catéchuménat des Frères; celui d'une promesse provisoire d'obéissance aux ordonnances de la communauté, celui de la permission d'écouter la prédication de la Parole, celui enfin d'admission définitive dans l'Unité et à la participation aux sacrements. Il est fort probable qu'il ait reçu à cette occasion, le baptême avec la Sainte-Cène[1]. Ce qui le poussait à saluer la cause de l'Unité fut premièrement l'affirmation spontanée du «chemin étroit» que les Frères professaient. A cette époque, il n'avait guère, semble-t-il, l'intention de soumettre l'attitude de ses confrères à une critique quelconque. Il acceptait d'emblée et avec une confiance sans réserve, ce qu'il appellera plus tard «la pauvre nourriture» des premières générations de l'Unité; celle-ci consistait dans «l'observation d'une sévère justesse de moeurs» et causait naturellement, une grand «inquiétude de conscience»[2]. Ne se rendant pas encore suffisamment compte des difficultés théologiques impliquées dans une telle conception de la vie chrétienne, il y estimait le caractère héroïque d'une communauté entièrement séparée du monde et prête à souffrir pour ce qu'elle croyait avoir trouvé comme vérité révélée par Dieu.

Vers 1458, l'Unité était née sous le signe de la croix. En 1527 encore, sa genèse se confond, dans la mémoire de Luc, avec le commencement des «tribulations» et des «persécutions» en Bohême, dont les signes préliminaires devaient être cherchés dans le martyre des Vaudois en Allemagne et en Italie et des partisans de Wyclif en Angleterre. Il s'agit de «tribulations» qu'il faut envisager en tant que signe spécifique de la vraie Église du Christ souffrant et crucifié[3].

L'accent posé sur l'aspect humble de l'Église est resté un principe constant de l'ecclésiologie de Luc de Prague, d'autant plus que l'Unité vivait, tout le long de la carrière de Luc, sous une menace perpétuelle de la part du pouvoir temporel. Au temps où Luc se ralliait à l'Unité, la situation de celle-ci n'était pas claire juridiquement. Si par l'édit des trois cités de Prague, promulgué en 1483, elle n'était pas expressément placée hors la loi, son droit d'exister, proclamé dépendant d'une dispute religieuse, n'en était pas moins rendu fort incertain. La liberté et l'impartialité de la dispute désirée n'étaient nullement garanties.

C'est ce dont les Frères se rendaient bien compte en adressant une supplique à Vladislas, le 2 février de l'année suivante, lors de la diète de Kutná Hora. Ils essayèrent de persuader le roi et le clergé qu'il n'y avait aucune raison de craindre leur prosélytisme, du simple fait que, disaient-ils, «le gros du peuple ne nous suivra pas, car notre voie est une voie d'humilia-

tions, d'outrages et de tribulations»[4]. La diète répondit en renvoyant les Frères à nouveau à une «audition libre et indépendante»[5]. Cependant l'accord de tolérance mutuelle, signé en 1485 entre utraquistes et catholiques dont le différend s'était réduit à fur et à mesure des négociations à une question presque uniquement liturgique, montrait clairement qu'il ne fallait pas attribuer à ces mots leur sens littéral. On attendait des Frères une proclamation formelle de l'accord absolu de leur doctrine avec les «saints docteurs», à savoir avec la tradition plusieurs fois séculaire de l'Église romaine. Aussi le synode utraquiste de Prague recommandait-il, le 15 février 1486, de prêcher sans relâche contre les picarts et leurs funestes erreurs.

Le monstre de l'audition proposée planait à l'horizon de l'Unité pendant toute la première moitié de l'activité de Luc de Prague parmi les Frères. Lui-même dépensera beaucoup d'énergie dans des pourparlers qui devaient préparer cette audition afin de lui assurer un développement digne. Et ce n'est que grâce à une évolution inattendue des événements, comme nous le verrons, qu'il échappa à la mort qu'aurait pu lui valoir cette «audition», finalement réalisée.

Les Frères avaient toutefois sérieusement envisagé la possibilité d'une dispute lorsque, en 1488, on croyait qu'elle devenait actuelle. A cette occasion il rédigèrent une confession de foi dont l'un des rédacteurs fut probablement Jean Klenovský, et qui révèle plus d'un élément doctrinaire que l'on retrouvera, souvent mot à mot, dans les travaux postérieurs de Luc. Après avoir apporté une paraphrase du symbole apostolique, cette confession[6] affirme surtout le caractère oecuménique de l'Église dont l'Unité proclame n'être qu'une partie. «Ceux qui sont entrés dans l'unité de la sainte Église participent premièrement à son chef, le Seigneur Christ, secondement à tout son corps et ses membres, ce qu'il faut nommer en tchèque la communion des saints. Car tous les hommes saints et bons ont en commun toute chose bonne où que se soit, dans le monde entier»[7].

Si d'un côté surtout les seigneurs et les chevaliers poussaient le roi à accélérer l'audition des Frères en lui présentant plus d'un placet rédigé dans ce sens[8], il n'en est pas moins vrai que c'était encore la noblesse sympathisant avec l'Unité qui en a plusieurs fois empêché la réalisation. «Les seigneurs des deux partis n'étaient pas d'accord à ce sujet», déploraient les Maîtres du Consistoire utraquiste dans une lettre adressée au chef des catholiques, Jean Zajíc de Hasenburk et Kost qui leur avait reproché trop de nonchalence. «Les uns y encourageaient, les autres prenaient le parti des Frères»[9].

La correspondance, échangée probablement encore en 1488 entre les Frères de Litomyšl et Jean Zajíc qui avait tenté de les préserver de leur «hérésie lyonnaise» (vaudoise) par trois longues lettres, met en relief la pensée des Frères à l'époque et dans le milieu où Luc de Prague achevait ses années de préparation à son service si efficace dans l'Unité[10]. Les rédacteurs des réponses des Frères doivent être cherchés dans les personnes de Jean Táborský, chef de la communauté des Frères à Litomyšl, et de Prokop de Hradec, chef de la communauté voisine de Brandýs nad Orlicí et en même temps citadin de Litomyšl, centre de l'Unité à cette époque, mais on ne peut guère se représenter Luc de Prague n'y prenant point part. En effet, les idées exprimées par exemple dans la réponse des Frères à la première missive de Jean Zajíc au sujet de l'Église primitive, domineront son activité

pendant les années qui suivront. Repoussant l'avis de Jean Zajíc qui avait comparé l'Église primitive à un enfant peu évolué dans la vraie connaissance, afin de discréditer l'effort de l'Unité à renouveler ses institutions, les Frères affirment que si l'Église des premiers jours était comme un enfant, ce n'était que pour mieux pouvoir marcher sur les pas de son Maître. En cela «elle n'était pas sans intelligence puisque sa folie consistait à repousser les honneurs et les louanges du monde, ses biens et ses délices. Certes, elle n'avait pas la science de l'Église d'aujourd'hui la rendant capable d'unir aisément des opposés inconciliables: l'humilité à l'orgueil, la pauvreté à la richesse, la souffrance du Christ à la gloire de ce siècle, l'abaissement à l'élévation ... Nous croyons au contraire, les Frères de proclamer, que Dieu nous a montré par l'intermédiaire des prédicateurs en ce pays de Bohême, que la meilleure manière de vivre c'est de s'adapter au modèle de la sainte Église primitive»[11]. D'ici il n'y avait qu'un pas à faire pour etreprendre la recherche de traces immédiates des premières communautés en Orient.

Quant à l'attitude extérieure de l'Unité vis-à-vis du pouvoir temporel et des autorités ecclésiastiques, Luc de Prague se trouvait entièrement solidaire des Frères. En plus, il y a tout lieu de prêter foi à Coménius, affirmant que Luc, après s'être rallié aux Frères, était resté en contact épistolaire avec les chefs érudits de l'Église utraquiste de sa ville natale, espérant les détourner de leur voie de compromis[12]. Cependant, l'enthousiasme des premières années de sa conversion passé, Luc se rendit bientôt compte de la profondeur du dilemne doctrinaire qu'impliquaient la notion et la pratique de la «justice surpassant celle des scribes et des pharisiens», tellement chéries par les premiers Frères. Le problème de l'inconciliabilité d'une part, de l'effort humain pour atteindre une vie de parfaite moralité et, de l'autre part, du mérite nécessaire du Christ apparaissait, il est vrai, à l'horizon des chefs de l'Unité déjà vers l'année 1470 et après la mort de Grégoire s'était fait sentir dans toute sa gravité[13]. L'Ancien Mathieu avait réussi à le localiser dans le cercle des Frères qui, avec lui, dirigeaient la communauté entière. Etant incapable de le résoudre d'une manière théologique, Matthieu se contentait de porter son fardeau en évitant qu'il influence la vie pratique des Frères qui lui étaient confiés. Luc de Prague, se souvenant de ses années d'apprentissage dans l'Unité, nous décrit, avec un regrettable manque de clarté, le malaise qu'il ressentait à cette époque avec plus d'une âme avertie. En changeant noms et milieu, on peut songer aux combats intérieurs du moine de Wittemberg pour trouver une analogie parfaite des tourments de conscience de plusieurs de ces Frères rendus incertains quant au caractère méritoire de leur fidélité aux principes rigoristes du fondateur de leur association. «La pauvre nourriture» des Frères de cette époque, écrira Luc de Prague plus tard, consistait dans le «pain et l'eau d'une étroite justice en toute chose, de sorte qu'on avait une étroite conscience par rapport au salut et en mangeant et en buvant. Que dis-je! Boire de l'eau pour se désaltérer, était un péché! C'est ce que m'ont confessé ceux qui avaient vécu avec leur fondateur, Frère Grégoire. Ils ont donc fondé la foi ... sur l'effort de réaliser la justice ..., afin de ne jouir du mérite du Seigneur Christ seulement à condition de la posséder ... Ils auraient ainsi succombé à un grand danger, si Dieu ne leur avait pas donné une aide dont parle l'apôtre: Cherchant à établir leur propre justice, ils ne sont pas soumis à la justice de Dieu (Rom. 10,3). Or il y avait une grande

faim spirituelle et corporelle». Plusieurs Frères, raconte Luc, cherchant une issue de cette impasse, se mirent à lire les Écritures en y dégageant les passages qui parlent du joug facile du Christ «plein de grâce et de vérité sans lequel on ne peut rien faire . . . car l'homme n'est juste, si ce n'est par la seule foi»[14].

Parvenue à la connaissance du Conseil de l'Unité, cette nouvelle interprétation de la «justice» le troubla profondément. «Les administrateurs — Matthieu était toujours à leur tête — en furent effrayés plus que l'on ne peut comprendre et ils craignirent grandement que la justice (des oeuvres) puisse être réduites à rien. Et ils commencèrent à s'endurcir à l'égard des défenseurs de cette vérité en louant la crainte et l'angoisse et en déconseillant de se fier au mérite du Christ . . . Mais les seconds se réjouirent au sujet des Écritures du Nouveau Testament . . . assurant que Christ ne vaut rien pour ceux qui veulent être justes par leurs propres oeuvres, et, qu'au contraire, les justes devaient se trouver en état de péché . . . Ainsi une scission intérieure se produisit entre quelques ministres». En écrivant ces paroles en 1510, Luc, vibrant encore des angoisses de jadis, relève avec reconnaissance l'oeuvre de Dieu: «Il convertit tout cela en un grand profit dans la recherche de la vérité»[15].

A l'époque dont nous parlons, ce désaccord a beau avoir été surmonté par l'amour mutuel des Frères[16], il n'en a pas moins rendu très difficile et incertaine l'intégrité de leur communion. Bientôt les conséquences pratiques de ces deux points de vue rendaient inadmissible un nouveau délai d'une solution. Et ce fut précisément à Litomyšl, pour le moment la résidence de Luc, que le problème se présenta dans toute son acuité. La question de la justification par la foi y apparut dans son étroite connexion avec le problème du pouvoir temporel et de la vie civique du chrétien. Ce fait est à retenir pour comprendre plus tard l'attitude de Luc à l'égard de Luther.

Depuis 1486, succédant à son père Jean, Bohuš Kostka de Postupice était le seigneur de la ville de Litomyšl. Ayant créé sur la pente du Mont dit des Oliviers, un nouveau quartier, il invita surtout les Frères à s'y établir. Allant à la rencontre des strictes principes de l' Unité, Bohuš Kostka avait libéré les nouveaux bourgeois du service militaire[17]. Cependant les intérêts de la cité exigeaient la collaboration des Frères dans la direction des affaires publiques. C'est ce que le rigorisme, remontant en dernière analyse à l'influence de Chelčický sur Frère Grégoire, ne leur permettait nullement. En 1490, angoissés, les Frères de Litomyšl s'adressèrent à l'Ancien Matthieu en le priant de les conseiller et en se remettant d'avance à sa sentence. La réponse de Matthieu, rédigée avec le consentement du Conseil de l'Unité et lue à un synode, était peu satisfaisante[18]. Elle réduisait le problème à une question de conscience faisant pourtant sous-entendre que la vie rustique était plus conciliable avec les principes de morale chrétienne que la vie des bourgeois. Aussi le savonnier litomyšlois Philippe répondit-il ingénument à Matthieu: «Ce ne sont pas les vaches qui mangeront mon savon»[19].

Dans ses Mémoires, Luc de Prague parle d'un Frère qui, peu après la mort de Grégoire, justement à l'époque où Luc venait d'entrer dans l'Unité[20], avait essayé de concilier les deux points de vue, celui accentuant la seule foi avec celui relevant la nécessité des oeuvres méritoires. On pourrait peut-être penser à Klenovský, ou à Matthieu lui-même qui semble avoir plutôt sympathisé avec le courant conservatif. En tout cas, cet effort finit

par un échec. Cependant, Luc de Prague le confesse, le moment était venu où il devait non seulement «se faire servir, mais servir lui-même». «En ce temps-là et en cette année de la vérité, écrit-il allégoriquement, je suis né en cette Unité et, après un certain temps, l'an quatre ou cinq à peu près, je pris déjà part à beaucoup d'événements».

Pour la première fois, d'après ce que nous savons, Luc s'est mêlé aux affaires de l'Unité en 1490. Cette année-là Frère Matthieu avait convoqué un synode à Brandýs, espérant y mener à fin une situation intenable et résoudre la question si les Frères pouvaient, oui ou non, participer au pouvoir temporel. La portée des pourparlers synodaux fut soulignée, non seulement par la présence de tous les ministres, mais encore par celle de deux seigneurs, membres de l'Unité.

Le thème des débats étant formulé par la question: «Un Frère peut-il participer au pouvoir temporel *active et passive*»[21], il va de soi, vu les troubles qui précédèrent le synode, que les pourparlers devaient être réduits à la question du fond, celle de la valeur des oeuvres morales devant Dieu. Aussi Prokop de Hradec présenta-t-il au synode un écrit d'exégèse au sujet du cinquième chapitre de l' Évangile de Matthieu[22], une tentatvie à relativiser les exigences absolues du Sermon sur la montagne dans le sens des *praecepta et consilia* de la théologie scolastique et à apaiser les consciences par l'affirmation que la seule bonne volonté du croyant de vivre selon ces règles suffisait au salut. C'est sans doute à Prokop de Hradec que Luc avait songé, en parlant d'un Frère qui avait tâche de sauver la situation par la notion de bonne volonté, exposée dans un écrit spécial. A part le bref compte-rendu rapporté par Luc, nous n'avons nulle connaissance de cette oeuvre si ce n'est un passage figurant dans le contexte de la réponse des Frères à la deuxième missive de Jean Zajíc: «La bonne volonté consiste en ce que chacun soit soumis à ses supérieurs temporels et spirituels, avec cette distinction toutefois, que les ordres des supérieurs temporels ne doivent être exécutés qu'à condition de ne pas offenser la volonté de Dieu»[23]. Si, dans cette formule, apparaît l'aspect pratique de la solution proposée par Prokop, les Mémoires de Luc en retiennent l'aspect dogmatique: «A celui qui est parvenu à la bonne volonté, les erreurs et les péchés ne seront point comptés en Christ-Jésus, pourvu qu'il ait cette bonne volonté»[24].

La solution de Prokop fut acceptée par la plupart des synodaux, avec un grand soulagement[25]. Cependant Luc ne se refuse par de constater: «Bien que présent à toutes les affaires, je ne m'y suis pas engagé, car un autre travail m'occupait»[26]. Au moment où le synode proclamait sa sentence dans le sens du compromis proposé par Prokop, Luc de Prague confessait déjà que «la bonne volonté n'exprime pas l'ensemble de ce qu'il faut croire et faire» et qu'il faut «faire confiance à la grâce de Dieu et au mérite du Christ»[27]. Cette opinion qui devait devenir celle de Luther un quart de siècle plus tard, sera sujette, dans la pensée de Luc, à des modifications considérables. Toutefois il n'est pas sans intérêt de constater que, si pour le réformateur allemand elle signifiait le point d'arrivée, pour l'Ancien des Frères elle était le point de départ.

Par le synode de Brandýs, le malaise dont souffrait l'Unité ne fut écarté qu'en apparance. Deux Frères, Jacques et Amos, de la contrée de Pracheň, protestèrent contre la sentence du synode par un écrit envoyé à Matthieu[27]. Celui-ci, voulant revenir au rigorisme des premiers jours, Klenovský et

Prokop quittèrent le Conseil dont ils étaient membres. Pour la dernière fois donc, l'Unité affirmait sa volonté de vivre à l'écart du monde afin de gagner, par ses seules oeuvres, le ciel[28]. Elle devait comprendre, peu de temps après, que «ce que l'on croyait possible, ne l'était pas[29].

«O, insondable chemin de la sagesse et du jugement insaisissable de Dieu!» s'écrie Luc en évoquant ces années de recherches de la vérité. «Ce n'est que de loin que nous pouvons comprendre quelque peu de chose d'une oeuvre que Dieu a voulu, su et pu mener à bout pour Sa gloire et pour le salut de Son peuple à travers tant d'étranges embarras et désordres, afin qu'aux hommes soit la confusion de face et à Dieu louange, gloire, justice et salut, et que la grandeur ne vienne pas des hommes, mais de Dieu. Car aucun corps ne peut se vanter devant Lui et dire: «C'est notre main qui a fait cela et non Dieu»[30].

■

[1] Le présent article fait suite à notre exposé *Etudes et conversion de Luc de Prague,* paru dans *Communio viatorum* 1960, p. 225—262.

[2] *Spis o obnovení církve svaté* (Du renouvellement de la Sainte Eglise) de 1510, ms NUK XVII E 31, f. 89b.

[3] *O puovodu Jednoty bratrské* (De l'origine de l'Unité des Frères) de 1527 (Acta Unitatis Fratrum IV, 105—122).

[4] *Acta UF* XI, 98ss.

[5] *Archiv český* V, 396. — Müller-Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské,* Praha 1923, 119.

[6] Des extraits de cette confession se trouvent dispersés dans les *Décrets de l'Unité* 18, 11, 15s et 60. Le passage traitant la communion des saints semble n'être qu'une élaboration amplifiée d'une page de la lettre adressée par Jean Klenovský au fils du roi Georges

[7] *Dekrety Jednoty bratrské,* ed. Gindely, 15.

[8] L'un d'eux, datant probablement de 1487 ou 1488, se trouve dans *Archiv český* V, 365 : «Quant aux picarts, prier Sa Majesté d'accélérer cette affaire. Que Sa Majesté veuille commander aux prêtres des deux partis (catholique et utraquiste) de se mettre à leur égard à la défence de la foi par l'Ecriture Sainte. Choisir un nombre convenable de seigneurs temporels afin de les adjoindre aux clercs ... S'ils (les Frères) refusent de se corriger, qu'ils soient punis.»

[9] Une première lettre de 1488, adressée par Zajíc au Consistoire utraquiste, se lit dans sa forme authentique mais avec une fausse date dans le *Manuale Corandae* (ed. Truhlář 1888, 1—9) ; *Acta UF* II, 132—147, en donnent une version légèrement modifiée. Une seconde, de décembre 1493, dans *Acta UF* II, 147—149 (éd. Bidlo 1923). On lit la phrase citée plus haut dans la réponse de Koranda du 10 janvier 1489, mais qui ne fut envoyée au destinataire qu'en 1493 (*Manuale Corandae* 9—35).

[10] *Acta UF* II, 149—201.

[11] *Ibidem* 163s.

[12] *Veškeré spisy J. A. Komenského* XVII, Brno 1912, 306.

[13] *O obnovení,* f. 92a.

[14] *Ibidem* f. 89—90b.

[15] *Ibidem* f. 90b—92a.

[16] *Ibidem* f. 91b : «Ils se rendaient mutuellement service sans s'insulter.»

[17] Müller-Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské,* 156, — Jelínek, *Historie Litomyšle* Litomyšl 1845, II, 63—65.

[18] J. Goll, *Chelčický a Jednota v XV. století,* Praha 1916, 196—198.

[19] Vavřinec Krasonický, *O učených,* f. 18a (ed. A. Molnár, *Českobratrská výchova před Komenským,* Praha 1956, 88).

[20] *O obnovení,* f. 92a.

[21] Krasonický, *O učených,* f. 19a (ed. A. Molnár 89).
[22] *O obnovení,* f. 92b a 95b.
[23] *Acta UF* II, 189.
[24] *O obnovení,* f. 93a.
[25] Luc lui-même rapporte les décisions du synode de Brandýs dans sa Réponse aux séparatistes de 1524, F 6b—F 8a. Goll, *Chelčický* a *Jednota,* 213—215, les reproduit d'après deux autres versions encore. Cf. Victor-L. Tapié, *Une Eglise tchèque au XV^e siècle: l'Unité des Frères,* Paris 1934, 100ss.
[26] *O obnovení,* f. 96a.
[27] Ibidem f. 96b.
[28] D'après Luc cette réaction s'est faite jour en 1492 (Aux séparatistes, F 8b), selon Krasnonický après 1490, selon le second traité de Jacques (*Acta UF* IV, f. 49a—58a) l'année même du synode de Brandýs. C'est aussi l'opinion de Goll et de Müller-Bartoš.
[29] *O obnovení,* f. 97a. Bien entendu, Luc écrit moins une histoire pragmatique que celle du dogme de l'Unité.
[30] *O obnoveni,* f. 94a ; cf. Daniel 7,9.

BOOK REVIEWS

EMIL FUCHS, Christlicher Glaube. In seiner Auseinandersetzung mit den Mächten, Fragen, Nöten der Gegenwart und in seiner Wahrheit erfasst und dargestellt. I, Die Botschaft des Evangeliums in der Kritik der menschlichen Erfahrung und des menschlichen Denkens. Halle/Saale, Max Niemeyer 1958, p. 219. — II. Die Wirklichkeit für den Gläubigen in denkender Darstellung, 1960, p. 236.

L'auteur a eu l'aimable pensée de dédier le second volume de cet ouvrage remarquable decano atque evangelicae facultati Pragensi nomine I. A. Comenii ornatae. Sans doute pour manifester la solidarité chrétienne qui le lie profondément à tous ceux qui se sentent appelés à rendre témoignage à la vérité de l'Évangile au milieu d'une société qui, d'un bond rapide, transforme sa structure selon les exigences du socialisme marxiste. En effet, la dogmatique très peu «dogmatique» de M. Fuchs, garde à chacune de ses pages le caractère d'un témoignage très personnel et vécu de la certitude de la foi dont l'auteur se sent vaincu pour convaincre. En insistant sur la réalité constatable d'une vie jaillissant de la rencontre avec Jésus-Christ, l'auteur se défend du reproche de tomber dans un pur subjectivisme en matière dogmatique. Il se propose comme devoir d'étudier simultanément la foi chrétienne libérée de ses formes d'expression jadis conditionnées par une société donnée, et le marxisme dans son message et ses tendances, pour le surmonter dans ce qu'il y a en lui de préjugés à l'égard de notre foi. Quant à la forme de son exposé, M. Fuchs ne suit que de loin l'enchaînement traditionnel des cours de dogmatique, préférant, et pour cause, s'en tenir à une sorte de christologie appliquée. On s'étonnera peut-être, de trouver ici de fréquentes et longues citations de plusieurs auteurs bien connus par leurs points de vue assez différents, notamment Schleiermacher, Stephan, K. Barth, Althaus et Bultmann. On fera bien, alors, de lire les pages où l'auteur s'explique sur sa compréhension de la tolérance, conséquence directe de la Rencontre décisive, de cette mainmise de Dieu sur l'homme qu' est l'événement de la Révélation (I, 125 ss).

Malheur à ceux qui, une fois touchés par cette Révélation, en échangent la certitude pour les dangereuses liaisons aux formules du dogme traditionnel, toujours secondaires. Il s'agit de confronter l'homme et l'humanité de nos jours avec Jésus qui, étant la Révélation, n'en est pas pour autant «religion». La décision du croyant prise à l'égard de Jésus, déterminera son attitude devant la vie et devant toutes les réalités que celle-ci rencontre. Se retirer de la vie de la cité ne ferait qu'accroître notre culpabilité, la part de notre responsabilité à l'aliénation de l'homme dans la société moderne. Il est indispensable d'étudier à fond la situation de cette société et le cours de l'histoire. Le moment de prendre ses décisions en tant que chrétiens sera venu, des que l'on saura reconnaître le «kairos» à l'intersection même de la réalité présente et du Seigneur vivant à jamais. C'est dire, que l'auteur reprend à sa manière le problème posé par le programme d'une démythisation du message apostolique, sans se contenter de la formule proposée par Bultmann. Si, pour ce dernier, la Parole ne nous atteint que par l'intermédiaire du kérygma des premiers témoins de l'Église primitive, M. Fuchs tient à souligner que le kérygma lui-même n'est que le témoignage secondaire de cette Parole dont les premiers témoins ont été saisis sans toujours en saisir eux-mêmes toute la portée. Le révélé, transmis de génération en génération, devient forcément mythologie, moins à cause du langage dont il use que déjà pour le simple fait d'être reçu par le moyen d'une tradition toute faite. Dans cet ordre d'idées, les Églises en tant qu'institutions gardiennes de la tradition, peuvent représenter l'annihilation organisée du contenu

essentiel du Message. La tradition a beau être orthodoxe à souhait, les Églises en question n' en possèdent plus la puissance efficace. Par contre, si la Rencontre avec le Révélateur est vécue dans ses conséquences vitales, même si elle s'exprime par des images dites «mythologiques», elle se passera de la nécessité d'un procédé de démythisation. En marge de cette analyse, une triple exhortation nous est adressée : Il faut libérer notre pensée de son enkystement dans l'idéologie d'une société qui s'est survécue ; notre pensée doit regagner le caractère d'un acte de solidarité fraternelle avec la société contemporaine et l'humanité entière ; la réalité de Jésus-Christ, proclamée par notre prédication, doit être comprise dans ce qu'elle implique d'humain pour la rehausser à sa vraie dignité.

Accepter l'importance contraignante du «kairos» de Dieu, veut dire aussi, s'humilier devant le jugement que Dieu prononce sur la chrétienté qui a cessé d'être la force décisive du renouveau de la société. Porteur de ce renouveau est désormais un mouvement non chrétien. L'Église se trouve à l'instant dans la situation des Juifs de l'épître aux Romains, 8 et 9. C'est le marxisme qui a reconnu l'étendue de la misère humaine. C'est lui qui a tracé les lignes principales des lois d'après lesquelles la société évolue. Mais tout humanisme, bien qu'il enfonce ses racines, par ses origines éloignées, dans le fait chrétien, perd trop facilement le contact vivifiant avec la Révélation. Le marxisme, analysant l'homme à la lumière exclusive de l'évolution de la collectivité, s'éloigne de la possibilité d'une vraie rencontre avec Jésus-Christ, révélant les limites des possibilités humaines, la «Leistungsgrenze» de l'homme. De son côte, l'Église de multitude a perdu la capacité d'annoncer l'Évangile comme invitation à la pénitence pour des péchés touchant la société. Elle a largement identifié son éthos communautaire avec des habitudes dont la culpabilité lui échappait complètement. Il suffit de rappeler la question de politique coloniale ou celle de la guerre pour apercevoir tout de suite l'échec de cette éthique pourtant tellement répandue. La dogmatique doit, par conséquent, se poser la question : L'Église de multitude avec son christianisme fait d'habitudes, répond-elle au message et à l'appel de l'Évangile? Un renouveau formel des études bibliques et un retour déclaratif vers la Réforme historique ne suffisent pas encore à porter remède à un corps languissant. Car, pour ne parler que de Luther, ce réformateur n'a pas compris que Jésus était le Sauveur non seulement de l'individu, mais encore de l'humanité entière, nous invitant, dans sa grâce, à militer pour le salut de la société, elle aussi. Force nous est de revenir à la source d'où jaillit la puissance révélatrice de Jésus-Christ.

Le second volume où l'auteur serre de plus près l'invitation à penser sa foi, débute par des prolégomènes qui mettent en relief sa notion de révélation. Elle se rattache à celle de Bultmann et de Barth pour dire que le révélé n'est pas une vérité atemporelle. Si cependant, ces deux théologiens prétendent pouvoir élaborer une pensée théologique capable de saisir le contenu de la foi et de le transmettre, M. Fuchs se montre beaucoup plus sceptique à l'égard des possibilités de tout énoncé théologique. Même là où l'homme rencontre Dieu, il ne le saisit guère. La foi n'est pas nécessairement le lieu de naissance de la théologie. Exposer une vérité, donnée une fois pour toutes, voilà l'erreur de toute orthodoxie. La théologie n'est que cet effort toujours renouvelé, de se mettre à l'écoute du témoignage rendu à la Rencontre décisive avec Dieu en Jésus-Christ, mais un effort toujours accompagné de la volonté de surmonter l'étroitesse et le caractère historiquement conditionné de ce témoignage reçu. M. Fuchs affirme donc une théologie de l'expérience de la Rencontre qu'il esaie de garder à distance d'une théologie de la subjectivité. Tentative difficile, sans doute, dangereuse même. Mais elle est risquée ici pour prévenir le danger autrement menaçant d'une théologie ne répétant que des formules apprises, sans jamais avoir vécu le choc de la rencontre avec Jésus-Christ, Pour M. Fuchs, et en cela nous lui donnons raison, un christianisme et une théologie d'habitude représentent pour l'Église un danger bien plus grave que l'hérésie.

En partant de la rencontre avec Jésus, le croyant accepte le message de l'acte créateur de Dieu comme un engagement. C'est le sens de la vie et du créé qui se joue ici, non pas l'enchaînement de causes et effets. La création, dans la pensée de la foi, ne répond aucunement aux questions posées par une conception du monde soit idéaliste, soit matérialiste. La foi au Dieu créateur de toute chose, se perd du moment que nous essayons de nous servir de moyens qui ne sont pas les siens, prouvant ainsi notre manque de confiance en sa puissance. Loin de conformer notre foi aux exigences d'une science naturelle, il nous faut savoir que le message spécifique touchant la création place le monde entier sous le signe de la promesse divine. Cette promesse s'étend sur tous les domaines de la recherche humaine et sur toutes les activités des hommes à n'importe quel moment de l'histoire. Devant cette promesse, le croyant a à prendre ses

engagements positifs. L'oubli de cette promesse donnée à la création entière permet malheureusement trop souvent aux chrétiens de refuser la tâche qui leur incombe, en s'excusant, dans une fause humilité, par leur état de péché. Pendant des siècles on a abusé de la foi chrétienne jusqu'au point à faire croire au monde que l'amour de Dieu pour sa création était très limité ou inexistant. On en est venu au moment où l'Église est réfutée à cause de son étrangeté présupposée par rapport au monde matériel et à la collectivité humaine. Il faut savoir que cette Église aliénée au monde doit passer par une dure épreuve: Nun müssen tiefe Schicksale und Leidensbereitschaft und Einsamkeit vieler seiner Zeugen sich vollziehen, damit die Wahrheit seiner Verheissung an Leben und Wirklichkeit sich zeige und unter den Menschen überzeugungsstark werde (II, 123). Elle puisera sa force des nouvelles rencontres avec Jésus, surtout avec l'homme Jésus, car c'est précisément son humanité qui nous révèle la réalité de l'amour de Dieu et qui nous encourage à ne pas reculer devant la croix, si le maintien de l'humain dans l'humanité l'exige. L'engagement de servir les hommes avec ce risque précis est une conséquence directe d'une christologie nondocète quelque peu menacée, à en croire M. Fuchs, par certain exposés de Karl Barth. Il y a dans ce volume plusieurs pages remarquables consacrées à l'humanité de Jésus-Christ, à la portée de sa notion du Fils de l'Homme et à la recherche des bases bibliques d'un humanisme chrétien. On regrettera que l'auteur n'ait pas pensé à approfondir ses heureuses intuitions en se référant aux travaux néostestamentaires récents. Nous pensons surtout aux travaux de Jean Héring dont nous citons au moins l'étude «Les bases bibliques de l'humanisme chrétien», parue dans la Revue d'Histoire et de philosophie religieuses 1945, 17—40.

D'être le premier exposé systématique de la pensée du chrétien adressé délibérément à des gens vivant dans une société dominée par la philosophie marxiste, c'est le grand mérite de la dogmatique d'Emil Fuchs. Sans devenir une apologétique, le livre de M. Fuchs réagit avec sensibilité à une situation créée par la révolution sociale, lui apportant le témoignage rendu à l'amour de Jésus-Christ qui embrasse la réalité toute entière.

Amedeo Molnár

Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag..., herausg. *W. Künneth* und *W. Joest,* Gütersloh 1958, 272 p.

Das Vorwort hat ganz recht im Unterstreichen des Reichtums und der Mannigfaltigkeit der Anregungen, die aus der Forscher- und Lehrtätigkeit des Jubilars hervorgingen, wie sie sich auch in der Vielgestaltigkeit der Themen des Buches spiegeln. Alle Artikel (aus praktischen Gründen auf das Feld der systematischen Theologie beschränkt) hängen irgendwie mit seinem Werk zusammen oder stehen sogar in schöpferischer Diskussion mit seiner Position, was eine solche Festschrift weniger formal und mehr sinnvoll macht. Der Wunsch ist gewiss in Erfüllung gegangen, das Buch möchte »ein lebendiges Zeugnis dafür sein, dass das grosse Lebenswerk des Erlanger Systematikers in manningfacher Weise ernste Denkbewegungen ausgelöst hat, Probleme neu sehen lehrte, Fragen auf ihren tiefsten Grund zurückführte« (7). In diesem Sinne ist, das Buch beispielhaft für die Notwendigkeit, in unserer Zeit die theologische Forschung in gegenseitiger Fühlungnahme, Verbindung und Aussprache der Teilnehmer forwärtszuführen. Auch die Differenzen, Korekturen und Vervollständigungen, die dabei vorgetragen werden, können den Einfluss und dauernden Wert des Werkes des Lehrers bezeugen.

In dieser Hinsicht am meisten beredtes Beispiel gibt der Artikel von *W. Lohff* (von welchem auch die Bibliographie stammt), höchst überzeugend Althaus' Begriff der »Ur-Offenbarung« bewertend, wenn auch mit dem resultierenden Vorschlag, den Namen selbst aufzugeben. *H. Grass* befürwortet mit viel Fähigkeit und Kraft die »Jenseitseschatologie«, die Althaus zwar nicht voll angenommen, doch mit seltenem Verständnis erwogen hat (67). Einen anderen Typ der Eschatologie, mehr nahe dem Althausschen, repräsentiert *W. Künneth,* der hier die Übereinstimmung in der Behandlung der Frage nach der Autorität der Schrift mehr betont. Der eschatologische Gesichtspunkt ist wichtig auch in *M. Doerne's* Interpretation der Religion von R. M. Rilke, und in *W. Trillhaas'* Essay von der »Gegenwart als Grenze der Geschichte«. Zu den Gebieten des grössten Interesses von P. Althaus gehört das Thema »Gesetz und Evangelium«; *K. Frör* beschreibt die Rolle und den Ort dieses Begriffspaars in der Beichte, *W. Joest* sein Verhältnis zum anderen Paar des weltlichen und gestlichen Regimentes. Neben diesem Beitrag zur Theologie M. Luthers, dessen hervorragender Kenner P. Althaus auch ist, gibt es hier »Christus als Hoherpriester nach Luther...« von *E. Kinder* und »Das Problem des 'katholischen Luther'« von *W. v. Loewenich. M. Schmidt* überblickt einen Ausschnitt aus der Geschichte der Exegese von 2Pt 1,4, *H. Thielicke* und *G. Wehrung* schreiben über ethische Themen.

Š. M. Pavlinec

N. M. LUYTEN, A. PORTMANN, K. JASPERS, K. BARTH: Unsterblichkeit, F. Reinhardt, Basel 1957. 51 p.

An extremely interesting series of talks in the Basel broadcasting station. *A Roman Catholic Theologian* (Luyten) believes that a place for revelation is opened wherever human reason is confronted with insoluble problems. Faith shows us meaning where we should otherwise see only meaningless ending of the absurdity of life. The whole message of the New Testament is a witness to immortality; the life of believers is in its entirety rulet by transcendent realities. Revelation fulfills our deepest longings, Christ gives us ampler knowledge of the supra-temporal world, otherwise only dimly apprehended, to which we belong by our very nature as testified by our ability to think in supra-temporal terms. Philosophical knowledge of the superiority of human spirit over the body is consummated for faith in the promise of the resurrection of the body. — A *biologian* (Portmann) takes into account not only the limits of exact knowledge but also the impact of science on all thinking of man. The theory of evolution estranged many men from the content of faith. However modern biology in its main trend regards man as having reached a special level of life, essentially different from that of animals. But this does not by any means make faith in immortality a necessity; this faith is no matter of research. Reality as a whole and life itself is a mystery, questions of the beginning and end touch the limits of our possibilities of statement. — A *philosopher* (Jaspers) submits the affirmation of life after death and of appearances of the deceased to rational criticism, knowing however that faith cannot be proved or disproved by knowledge. Like Kant he tries to find the meaning of the faith in immortality: the soul that in its freedom makes decision for love and for obedience to the call of conscience touches the origins of being; the presence of eternity is in itself immortality. This non-objective certainty cannot be shattered by reason. The unutterable can be communicated only by a cipher, a parable. In this temporal existence we can only feel sorrow for our deceased, but in love we are united with them. — A *Protestant theologian* (Barth) shows that according to the Bible God alone is immortal. Man is wholly mortal, in his body and soul, unless God saves him from death, and this is done by the forgiveness of our sins for the sake of Jesus Christ alone. Thus we can base our hope on the love of God alone, not on our being and acting, but we can this do with confidence and joy notwithstanding our fear and respect.

These are very brief talks — and every subsequent one is shorter than the preceding (from 10 to 7 pages of small size). They can offer only the clear-cut expressions of the most essential points of the respective views. A sober and frank tone is a common, surprisingly favourable feature of all talks. This does not mean any weakening of the firmness in which each one advocates his point of view. This makes for the really scientific character of the series — an absolutist verdict being an antithesis of truth — even if the subjects transcends science and none of the authors claims to deal with it in a scientific way. As far as the subject matter is concerned, *Portmann's* talk only confirms the insight of faith that the essentials of faith are not changed in the least by any changes in our image of the world, however sweeping these changes may be. The philosophical faith of *Jaspers* is by no means identical with Christianity, but his ethical rigorism, his call to submit to what we recognize as good, his emphasis on love, his understanding of life as a gift, his warning against trying to objectivize the non-objective are features of Christian heritage. And his sentence: "our love for the deceased would be disloyal if it should lose the awarenes of eternity" (p. 38) can be understood as a Christian confession. *Luyten* is at first too doctrinaire, his attempts can — as it is always the case in this sphere — convince only those who are convinced already. However, he too finds words of plain, sincere witness. Harmony of the natural and the special revelation was only to be expected here. It is a pity that he seems unable to dispense with the unhappy attempt to describe the undescribable, an attempt which seems irresistible for the Catholic and the Protestant orthodoxy alike. Apart from a perhaps too pedantic approach no exception can be taken to *Barth's* treatment of the subject from the Protestant point of view. On the contrary, it is only to be welcomed that it was he who was asked to speak for this point of view. He presents the Biblical message without any curtailment, in spite of — or rather because of — his concentration on the very substance of the subject: it is the love of God that matters.

Š. M. Pavlinec

NOTE AND COMMENT

Wortschatz, Denkart und die Oekumene.

Einer der bedeutendsten Kommentare über die Dritte Christliche Friedenskonferenz in Prag stammt allem Anschein nach von dem Oberkirchenrat Erwin *Wilkens* im Hamburger Informationsblatt von 29. November 1960. Unter dem Titel *»Oekumene und Prager christliche Friedensbewegung«* findet der dankbare Leser eine gründliche Analyse der Fragen, die die Prager Konferenzen hervorgerufen oder ans neue Licht gestellt haben; denn »in dem Meinungsstreit um 'Prag'« geht es nach Wilkens »um nichts Geringeres, als um die rechte Weise, in der die Christenheit ihren Beitrag zur Friedensfrage zu leisten hat«, u. ausserdem, »nach Lage der Dinge, um das kirchliche Ost-West-Gespräch, sowie um die Festigung und Ausweitung der Gemeinschaft im Oekumenischen Rat der Kirchen hinüber zu den Kirchen im sowjetischen Machtbereich« (S. 350). Nach dem Verlesen der Dokumente und Berichte über 'Prag' scheint es dem hannoverischen Oberkirchenrat an der Zeit zu sein, »noch einmal die Positionen abzustecken, von denen aus unseres Erachtens das weitere Gespräch zu führen ist. Das wäre zugleich auch eine vorbereitende Information im Blick auf die für Juni 1961 in Aussicht genommene 'Allchristliche Friedensversammlung', im Blick auf Deutschland aber auf einem neuem Felde eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie der kirchlichen Bruderschaften.« (ibidem).

Der ganze Aufsatz ist — ich betone es gerne — in der brüderlichen Aufrichtigkeit gegenüber 'Prag' geschrieben; ob der Verfasser ein ähnliches Verhältnis zu den kirchlichen Bruderschaften bewahren konnte, ist in unserem Zusammenhang eine sekundäre Frage. Die Wilkens'sche Analyse ruht jedenfalls auf einem fleissigen Studium der Prager Texte, sowie der Berichte von Schellong, Kloppenburg, Gollwitzer, Weckerling und man muss gestehen, dass er in mancher Hinsicht einen Friedensschritt auf dem ökumenischen Wege bedeutet.

Im Gegenteil enthält der Aufsatz von Wilkens einige Äusserungen und Ausdrücke, die ich (für die Zwecke einer ökumenischen Ost-West-Zwiesprache) wenigstens als äusserst fraglich bezeichnen muss; es ist daher die Aufgabe der folgenden Zeilen, sich mit solchen Stellen auseinanderzusetzen — und das wo möglich objektiv, mit der notwendigen Rücksicht auf die anderen Perspektiven des Andern, des Bruders, und in der Überzeugung, dass brüderliche Zwiesprache den Anfang des Friedens bedeutet.

Welche sind diese fragliche Stellen?

Vor allem die, an denen Wilkens nach dem *Sinn der Prager Konferenzen* forscht: Der aufmerksame Leser seines Aufsazes muss schliesslich ersehen, dass die Prager Konferenzen fehlgeschlagen sind — mindestens inbetreff ihres eigentlichen und legitimen Zieles. Denn was anderes konnten sie für die Sache des Friedens anbieten, als blosse »Gesinnungs- und Gewissensappelle«? Man muss sich sogar mit Wilkens fragen, »was eigentlich einer Christlichen Weltfriedenskonferenz, wie sie 1961 gehalten werden soll, noch zu sagen verbleibt« (S. 353)? Die erwähnten Appelle sind allerdings wirkungslos, weil sie die konkrete Kritik nur an den Westen richten, weil sie in der Form »absoluter Weisung« vorgelegt werden, weil sie den »weltpolitischen Kontext« (in der Behandlung der Rüstungsfragen usw.) ignorieren. Auch keine wirkliche oekumenische Arbeit kann von der Prager Christlichen Friedenskonferenz erwartet werden, denn ihre Arbeitsmethode ist unzulänglich, ihre Theologie die der Kirchlichen Bruderschaften, also »eine Theologie, die auf der Ebene der EKD in hoffnungsloser Minderheit blieb« (ibid.). In Summa: die Prager Konferenz soll man »eben das sein lassen, was sie nur sein kann: Die Stimme eines Teiles der Christenheit von ihren eigenen besonderen Verhältnissen her zu einem uns alle beunruhigenden Problem«, man darf sie nicht »überfordern« und vor allem niemanden nötigen, »die brüderliche Verbindung zum Osten nur auf der mit Hindernissen reich versehenen Strasse der Prager Konferenzen wahrzunehmen . . .« (S. 355).

Aufrichtig, aber mit grossem Takt gesagt, was auf eine unbefangenere Art hiesse: In dem besten Falle bedeuten die

Prager Konferenzen eine Stimme in der Wüste; vieleicht eine aufrichtige, allerdings die Stimme des »Bruders im Osten«, »im sowjetischen Machtbereich«. Man darf nicht diesen Bruder (der sich in einer »besonderen Lage« befindet) im Stich lassen; auf der anderer Seite zeigt die Wilkens'sche Analyse klipp und klar, dass es äusserst schwierig wäre, die Prager Friedensbewegung als eine *legitime* ökumenische Bewegung zu erfassen. Der allerletzte und offensichtlich der schwerwiegendste Grund zur Vorsicht liegt darin. »dass die Prager Konferenzen mit bestimmten Erwartungen versehen werden« (S. 355).

Dazu möchte ich manches sagen — vor allem aber etwas über das Problem der *Terminologie und Denkart:*

Die einzig mögliche Zukunft der Oekumene in unserer geteilten Welt hat ganz konkrete Bedingungen. Eine der wichtigsten und von verschiedenen Seiten oft betonten Voraussetzungen ist die der gegenseitigen Gespräche. Darüber haben wir in der Communio Viatorum mehrmals geschrieben — vielleicht haben wir nicht genug betont, dass man zu einem gemeinsamen Gespräch eine gemeinsame Sprache benötigt. Man muss einen gemeinsamen Wortschatz (Vorstellungen, Symbole, Begriffe), aber auch eine gemeinsame Denkart haben. Denn zwei Andersdenkende können zwar zusammen sprechen, was aber keineswegs bedeutet, dass sie schon miteinander sprechen, oder dass es zwischen ihnen zu einer Zwiesprache gekommen ist.

Wir beginnen zu verstehen, dass der gemeinsame Wortschatz und die gemeinsame Denkart als legitime ökumenische Aufgaben aufgefasst werden können. Wenn z. B. mein Bruder aus dem Westen über den »Machtbereich der Sowjets« spricht, da bin ich verpflichtet ihn darauf aufmerksam zu machen, dass der »Machtbereich der Sowjets« einige auffallende Parallelen mit dem (sagen wir:) 'Machtbereich der Börse' aufweisst — der Bereich ist fast derselbe: Wirtschaft, Kultur, Politik. Dagegen bedeuten die Sowjets die Räte, die sich, aus den Menschen bestehend und mit einer *äusserst humanistischen* (d. h. atheistischen) Ideologie ausgerüstet, um eine immer humanere Gesellschaft bemühen, während die Börse durch Individuen repräsentiert ist, die sich, mit einer liberalen Ideologie (free enterprise) ausgerüstet, um einen immer grösseren Gewinn ihres Kapitals kümmern. — Das sind Fragen des Wortschatzes.

Und wenn der eine von der »Kirche in dem Machtbereich der Sowjets« spricht, so ist es an dem anderen sich anzupassen und von einer 'Kirche in dem Machtbereich der Wallstreet' zu sprechen. Das klingt auch ziemlich hübsch. Oder glaubt ihr, das der Machtbereich der Wallstreet eine weniger konkrete Tatsache sei als der der Sowjets? Ja, dies zu bejahen oder zu leugnen, ist eine Frage der gemeinsamen Denkart.

Der offensichtlich schwerwiegendste Grund gegen Prag, liegt nach Wilkens, wie schon erwähnt, darin, dass die Prager Zusammentreffen — als im »Machtbereich der Sowjets« abgehaltene und organisierte — »mit bestimmten Erwartungen versehen werden«. Darüber scheint Erwin Wilkens manches sagen zu können; weil er sich aber zum Schweigen entschieden hat (was für unseres gemeisames Gespräch viel gefährlicher ist, wie gut gemeint es auch von Wilkens' Seite sein mag), möchte ich selbst darüber folgendes sagen:

Alles, was hinter dem »Eisernen« bzw. vor dem 'Goldenen' Vorhang geschieht, wird von bestimmten Erwartungen versehen, und zwar nicht bloss seitens der sog. 'staatlichen Stellen' (der 'Behörden'), sondern von Seiten der *ganzen Gesellschaft,* die sich in diesem Machtbereich mühsam und anstrengungsvoll aber auch mit grossem Mut und mit echter existenzieller Freude zu neuen Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens entwickelt. Unseres Erachtens ist die schlimmste Gefahr, die die Kirche als Institution läuft in Ost und West, dass die Gesellschaft von ihr nichts erwarten wird. Und auf der anderer Seite besteht der sowjetische, genauer gesagt der sozialistische und kommunistische Gegensatz zum politischen (aber auch wirtschaftlichen und kulturellen) Liberalismus darin, dass *kein soziales* — und damit wird gleichzeitig gesagt auch kein 'religiöses' — *Phänomen als politisch indifferent* aufgefasst sein wird und kann. Diese Tatsache ist nicht immer angenehm — uns äusserlichen Christen, uns, einer institutionellen Kirche; ich muss aber gestehen, dass sie sich letzten Endes äusserst gesund und genesend auswirkt. Man mag die allermöglichste Kritik an der Struktur und an der Ideologie der sozialistischen Staaten ausüben, man mag fragen, ob die marxistische radikale Negation des *laissez-faire*-Prinzips des liberalen Gesellschaftssystems eine wirklich globale Antwort auf die gesamte geistliche und materielle Not der Menschheit bedeuten kann: Nur eines dürfen wir nie vergessen, nämlich dass diese marxistische, oder im Kontext unserer politischen Weltlage, diese sozialistische und sowjetische Antwort keine eigenwillige Erfindung einiger Weltfriedensstörer und Attentäter ist, sondern die *genuine Folge* und eine *sehr reale Perspektive* der gesamteuropäischen Entwicklung. Die Unwissenheit ist auch da kein Argument.

Die Christen und die Kirchen vor dem

'Goldenen Vorhang' sind auf verschiedene Art und Weise schwach, krank, auf ihre Aufgaben ungenügend vorbereitet. Wir können uns gar nicht messen mit den grossen protestantischen Kirchen im Westen, mit ihren ausgezeichnet organisierten Institutionen, mit ihrer wissenschaftlichen Theologie; in dieser Hinsicht bleiben wir immer sozusagen arme Verwandte. In aller Demut sind wir aber überzeugt, dass der Herr uns etwas gerade für unsere »besondere Lage« geschenkt hat, dessen manche Kirche hinter dem 'Goldenen Vorhang' verlustig worden ist. In der letzten Analyse ist dieses »etwas« nichts anderes, als die alte, nur neu entdecke Erkenntnis — *sola fide, sola gratia;* doch in einer neuen Gestalt, vielleicht in einer intensiveren Wachsamkeit und Nüchternheit gegenüber christlichem geschichtlichem Versagen, vielleicht mit einer grösseren Aufmerksamkeit zu dem nichtchristlichen Menschen.

Und wenn die östliche Teilnehmer der Prager Konferenzen zu den Problemen der heutigen Welt mit dieser Erkenntnis (d. h. mit *hic et nunc* ihrer eigenen Lage) hinzutreten wollen, und wenn die Prager Zusammentreffen in diesem Sinn mehr »östlich« als »westlich« geprägt sind, ist es richtig ihren ökumenischen Anspruch zu wiederlegen oder zu leugnen? Ist nicht im Gegenteil die wahre Oekumene von solchen Dimensionen, dass in ihr auch Bewegungen und Gruppen zu Hause sein können, die von der »bewährten ökumenischen Methode« (!) (S. 354) mehr oder weniger abweichen? Viele von den westlichen Brüdern, die eine Zeitlang nur mit einem gewissen Misstrauen nach Prag blickten, haben schon das echte und legitime Anliegen der Prager Konferenzen anerkannt.

Luděk Brož

Communiqué
of the Ecumenical Council of Churches
in Czechoslovakia

The presidium of the Ecumenical Council of Churches in Czechoslovakia, representatives of the Orthodox Church in Czechoslovakia and the Czechoslovak Church also attending, discussed in its session in Bratislava on the 22nd and 23d September, 1961, the contemporary serious international situation, and after considering fully all relevant problems they arrived at this unanimously agreed statement of its position:

We are aware that we stand in the midst of decisive months of the post-war international situation. In this serious moment there is still time for negotiations. As believing members of our churches we do not yield to the fatalistic feeling that a new catastrophe is unescapable. We rather realize the great responsibility of our faith but also of our common sense to cope without fear and prejudice with the realities of contemporary international relations. We are aware that our churches and the so-called Christian society have not done enough for preventing the last war and for easing the tense and dangerous situation of today. In the name of our churches and in the light of our faith in the Gospel if Jesus Christ we approach members of our own churches as well as our brethren and sisters in churches abroad with the petition to foster in their own places the atmosphere of trust and hope and by their comprehension of the contemporary events, by their prayer, advice and work to support statesman in their difficult and responsible work. We are faced not only by political and economic problems or by a mere contest of power. Humanly speaking, everything is at stake today — life on this earth, life of our brethren and sisters, of our children, of those who are to come after us.

In deep seriousness of our faith we express the conviction that it is possible to find a solution of all difficult and dangerous problems of today which would be acceptable for all nations and could create prerequisites for the salutary development of all mankind and the atmosphere of lasting peace and real creative co-operation of all nations. In this sense we wish to work in our own environment, and we pray our brethren in the western countries, particularly in Western Germany, similarly to influence their governements.

Disarmament and peace treaty with Germany belong to the most important problems of today.

People everywhere desire peace and eagerly expect that the responsible powers will agree on the principles of universal and total disarmament under strict international control. They are disturbed by constant delays in these negotiations, particularly because the proposals for disarmament have been submitted to the General Assembly of the Unites Nations by the Soviet Union and it has been agreed in principle that they should become the basis of negotiations. If some statesmen are of the opinion that those

proposals are one-sided, they should submit their counter-proposals in all sincerity of heart and above, all parties should start concrete discussions, because negotiation is the fundamental means for dealing with all controversial questions.

We know well that there are many potential centres of the danger of war. However, for us who belong to the nations of Czechoslovakia, the danger associated with the present situation in Germany is the most serious one. We pray our brethren and friends in other countries not to forget that we speak from a region covered by millions of graves from the second world war. Our uneasiness is not dictated by local and national motives but by fear of a catastrophe menacing Europe and the whole world. Every war starting in the centre of Europe would necessarily develop into a world disaster.

In this sense we understand the apprehensions and back the desires of our people as expressed also in the declaration of the government of the Czechoslovak Socialist Republic on the necessity to conclude the peace treaty with Germany.

In spite of all differences existing in respect of the problem of Germany it is our opinion that even now it should be possible to agree on following steps to be taken:

To conclude a peace treaty with both the German states which are a historic reality today;

to confirm and guarantee the frontiers of Germany as they were fixed on the basis of the agreement of the four power immediately after the end of the second world war;

to settle the problem of Western Berlin by making it a free city with a statute guaranteed by the four powers and the U.N.O.;

to include both the neutralized and disarmed German states in the zone without atomic weapons.

We are convinced that the peaceful settlement of these questions will be to the detriment of no party concerned but on the contrary to the benefit of the whole of Europe, nay of the whole world including the German people.

Our situation and our struggle for peace confirm the work which we have been doing in the Christian Peace Conference and which we desire to continue with still greater determination for the victory of world peace, for removing causes of the cold war and for strengthening friendship between the nations.

We pray our brethren and sisters in other countries to receive our words with the same earnestness with which we address them. We have a bitter experience of our own with fascism and its manifestations. We never can forget the Munich catastrophe and the sacrifices of lives of our pastors and members we had them to bring in the second world war. Because we do not wish that anybody should have to make a similar experience, we ask all believing Christians and other people of good will to join their efforts with ours in seeking ways towards reaching these goals.

EDITORIAL

In all our discussions on the present situation, political, social, international, we invariably arrive at *the problem of man.* What is man? What is his mission and utimate aim? I remember the days immediately after the First Great War when the problem of God was in the centre of our discussions, both in theology and philosophy. We were trying to define God in the most adequate manner and to draw a line between the biblical understanding of God, revealed in Jesus Christ and active through the Holy Spirit, and any other conception of divine beings and metaphysical ideas. After a period of theological and philosophical relativism, in the atmosphere of syncretistic mood without definite conviction, we came to realise the danger of post-war spiritual and intellectual disintegration, resulting in the dissolution of all traditional value. It was our desire to think clearly and distinctly in order to do some creative work of reconstruction and reintegration. We were tired of the old mist of various gods and penultimate ideas, each of them equally valid and invalid. The prophetic and apostolic message of the living, personal and sovereign God who tolerated no idols or other divine being took hold of us and liberated us from our frustration. It was a great time of concentrated struggle for a clear, definite understanding of the biblical revelation and of the absolute authority of Jesus Christ. Looking back to those days we are grateful for all the masters of theology at whose feet we were rescued from the malady of realitivism and spectatorship. In the days of the profound crisis of humanity between 1933—1945, the rediscovery of the biblical God and revelation protected us against the spiritual catastrophe which was threatening all Christian churches and nations. (A question at the margin: have we been really rescued from that terrific danger?)

The present situation is in many ways different, although we must never forget that the results of the theological crusade of 40—30 years ago

should be an invisible basis of our present day struggle. In the centre of our discussions is, however — as we indicated above — *man*. Man in all his concreteness, rooted in his social and political environment, formed by the misery and greatness of his time, in his solidarity with misery and suffering, with hopes and aspirations of his fellow-man. We are not so much interested in the abstract idea of man. We are longing to understand man as he is in all his concreteness and personal uniqueness, in all empirical aspects of his ordinary life. We are living in a time of deep aspirations to understand both the deepest misery and malady, and the dignity and greatness of man: man as he is, exists, lives, breathes, suffers, sins, as he wrestles for his liberty and self-determination, for the integrity and beauty of human being. It is here that we have to meet in order to speak together, to understand one another, to assist one another in our struggle for humanity. It is not our intention to minimise the deep, yes, profound, differences between various ideological and social systems. We are — to a certain extent — capable to make a step forward only if we penetrate into the deepest differences and contradictions in respect of man. But the deeper we go down to the bottom of present humanity, the nearer we come together: the more vitally we realise our common concern for man. The meaning of our time consists in the desire and struggle to help man to a higher and richer life, to the fullness, grandeur and beauty of humanity. Our readers may be surprised by what we have said. Is not — they may say — the characteristic aspect of our days a passionate clash of ideologies, of social systems, of political programs? Yes, indeed, it is a valid question and yet behind all the stormy waves of what we call Cold War, of ideological passions, you may discern the human heart, with its longing *to save man* and to elevate him to a higher level of human life. It is here that we have to listen carefully to all human voices, outcries, slogans and programs. Ideological and political systems are not an end in themselves. The problem is what kind of social or political system, of ideological tendency, would be able to overcome injustice and inequality, hunger and misery, degradation and exploitation. If we speak of free man, what do we mean by freedom? For what is the man to be made free? If we speak about justice, what do we mean about justice without social dignity, without equal opportunities, without a relative equality of man? And vice versa again: if we struggle for a new, socially and politically higher form of society, if we speak of a new structure of social interrelations what kind of man do we visualise living in the new social building? The old criteria of liberal society have lost their function. The very concepts of freedom are full of contradictions and ambiguities. A free man is bound to lose his freedom if he forfeits his opportunity to help his neighbour, to sacrifice his freedom for the sake of poor, hungry, miserable and ignorant fellow-man. We are living in an era of history, in which

we have to make a new beginning to purify the very concept of freedom and to demonstrate that our individual freedom lives and survives by our solidarity with other man, free or unfree, and by our compassion and love for human creatures no matter whether they like or dislike us, whether or not they understand our desires and hopes.

Hence our readers will understand our continuous emphasis upon what we call *Christian existence.* We know (or we should know) in Whom and what we believe. We wish to re-emphasise that our God is the God as we know him through the Incarnation, the Cross and the victory of Jesus of Nazareth. But it is not a matter of our thought only, of our intellectual capacity, of our dogmatic definitions. It is a matter of our concrete existence in the fullness of our humanity, in our intellect, in our moral decisions, in the depth of our spiritual experience and in the totality of our human physical and spiritual beings, in a quite definite time and space. It is not our wish to isolate Christians and to push them into a kind of ghetto, no mattter how beautiful and pleasant it might be. Every man is of our concern, and every man, believer and unbeliever, decent or living in degradation, healthy or leper, righteous or unrighteous, churchgoer or prodigal is to us equally dear: just as the sun shines, and the rain falls upon righteous and unrighteous. The understanding of man according to the Gospel is not a matter of ecclesiastical exclusivity or of academic distinction. The light of the Gospel is universal and we rejoice about it because it reveals *man* in his deepest depth, in his most complicated situations, and in his highest and noblest aspirations. The Gospel is higher and deeper than any present ideology. It has a deep understanding of present man, irrespective of his ideological or social and political character. It is our sincere conviction that only if we start from the Gospel we can understand one another and speak together without prejudice and suspicion, without envy or self-righteousness. Should we start from our differences, ideological or political, we could hardly come together and listen to one another. However, if we start from the Gospel and from the Christian existence, in mutual solidarity and gratitude, penitence and forgiveness, we might be able to understand one another in spite of our difference and contradictions, and we can creatively prepare the days of to-morrow and after to-morrow.

J. L. H.

J. L. HROMÁDKA Peace on Earth

(Main report given at the First All-Christian Peace Assembly held from 13th to 18th June, 1961, in Prague)

I

At the very beginning I should like to emphasize two motives that have been leading us in our work in the Christian Peace Conference and in preparing the All-Christian Peace Assembly. In the first place it was the responsibility we experience under the word and challenge of the Gospel. We have come together as those who believe in the message of the prophets and the apostles, as those to whom Jesus of Nazareth speaks urgently, powerfully and inescapably even today — He of whom we believe and profess that the Word was made flesh in Him and that His cross and resurrection mean victory over human helplessness and sin, death and evil. We continually hear His appeal to follow Him, to keep our eyes open for the weak and the ill, for human need and distress, and to extend our hands in service and work wherever man is endangered and new relations among men are to be created.

DEPTH AND BREADTH OF THE GOSPEL

The Gospel as we understand it and as it takes hold of the very depths of our human existence is for us not a survival of old religious traditions, nor a self-delusion or a mood. Speaking of the Gospel we have in mind Him, the living Christ, the crucified and risen Lord. He is the light making it possible for us to see even the present situation in its concrete and real features. The Gospel is thus a severe critic of our shallowness and disloyalty, falsity and sham holiness. It reveals mercilessly how it is with us, what we are, where we stand, what we have and have not done, where we have failed in our duties and our mission. But the Gospel also reveals the relationship between what our forefathers have done — the heritage and the burden they have left us — and what is ahead of us, the tasks facing us at this particular moment. The Gospel of Jesus of Nazareth reminds us of our deep solidarity with contemporary man, with his hardship and diseases, with his hopes and aspirations. It warns us against self-righteousness and pride. Following in the footsteps of Jesus we learn to see how close are ties binding us to all distress and anxiety of our times, and to what extent we are involved in all the big and small confusions and problems of contemporary man. He who believes in the Gospel, experiences directly and personally everything that oppresses man in his personal struggles, but also in his economic and social, national and international relations. The more profoundly one understands the message of the presence of the holy and forgiving love of God in Jesus of Nazareth in the

depths and heights of human life, of human heart and conscience, and of external human struggles, with the greater clarity, anguish, but also encouragement, the sees that he belongs to those around him wherever they may be — within or outside the Church, in the West or in the East, may they accept his faith or not. The Gospel is more profound than the deepest depths of human hearts because Jesus Christ has gone through all weakness, through grave and damnation. He took upon Himself the misery and the hope of the world. But the Gospel is also broader, more comprehensive than those who have identified Jesus Christ with a particular religious or ecclesiastical institution are willing to admit. The Church, as understood in the Gospel, bears the misery, sin, agony and struggles of mankind. The nearer one penetrates to the roots of the message of the Gospel and the closer one stands to Jesus of Nazareth, the Son of the Living God and the Son of Man, the more sensitively, sympathetically and responsibly one hears the pulse of others, even of those who stand outside the Church and wrestle with illness and want, ignorance and hunger, hatred and malice, with all the dangers of hostility and destruction, war and ruin in this world. To one who has been constrained by the Word, by the love, vicarious sacrifice and victory of Jesus, no distress and no problem of this world is alien.

It is essential that we clearly understand and profess the depth and breadth of the Gospel in this assembly of ours, and that we try to enter into individual and personal contacts with each other here. Our assembly would be sterile and useless, should we not comprehend, experience and proclaim in common that throughout our deliberations we are in the presense of Him Who took upon Himself the form of servant and who wants to fight on our side and to break down the wall of mistrust and suspicion, of cold reserve and of false notions men have of each other. Our assembly has to be the stage of a serious, genuine, self-denying effort to come nearer to each other and to look at each other not with prejudice and petrified preconceptions, but in unprejudiced human contact, with understanding and hopeful expectation.

OUR DIFFERENCES AND OUR UNITY

2. But we have also come together here as *members of the Church of Christ*. Many of us officially represent a definite church body. We emphasize with gratitude and joy particularly the participation of the autocephalous Orthodox churches represented here by their official delegates. We believe that in this respect, our Assembly is today a unique forum where the Orthodox churches come in such numbers into close contact with representatives, groups and individuals from other churches of the West and East, North and South. The Orthodox churches bring to our Assembly the rich heritage of ancient Eastern Christendom which for centuries, nay for more than a millennium, has borne the spiritual and physical struggle on the borderline between the Christian and the non-Christian world. A mere glance at this Assembly is in itself an encouraging experience. It is an extraordinary opportunity for representatives, theologians and individual believers of the other churches, not only to learn personally and directly about the spiritual desires and goals of Orthodox Christendom, but also to establish those ties of brotherly fellowship and real confidence without which Christianity cannot achieve anything of moment. It is not an every-

day scene, when a genuine member of the Orthodox Church comes into contact with the most varied Protestant groups which differ so profoundly from the Orthodox structure dogmatically and liturgically, organisationally and historically.

What unites us as the representatives or members of churches? That which we have discussed earlier. We assemble not only personally, but also as representatives and members of churches, around Him who is proclaimed in the Gospel. He is and remains the foundation of unity and of the fellowship of faith, love and hope. He joins us in combatting our exclusiveness, our rigidity, our traditional immobility. He makes the visible boundaries between the churches invisible and creates conditions for us not only to speak to each other and to understand each other, but also to experience something of the Pentecost miracle described in Acts 2.

To avoid all misunderstanding: these words are not meant in the least to encourage ignoring our differences, and in a certain respect even the dogmatic and theological, organisational and traditional importance of these differences. Our Assembly does not wish to level the organisational divisions and the diversities and riches of the heritage and legacy with which the individual churches and their members come to our gathering. On the contrary: it is here, among us, that our multiformity assumes a deeper meaning. Every one of us tries to understand his brother from another church body more relevantly, deeply and positively. Each of us desires to be able to express and pronounce the testimony of his own church as fully as possible. Brotherhood and the awareness of unity among Christians do not lead to uniformity and monotony. Here, too, we stand in the midst of a fellowship in which Jesus of Nazareth himself comes to us with His abundance, with the riches of His Gospel, and thereby wrestles with each of us against our false intolerance, exclusiveness and lack of confidence.

We cannot labour for a new atmosphere in the world, in international relations, unless we form here among ourselves an inner partnership of trust and willingness to learn from one another, to support one another and to engage in the struggle for the highest values of human life and human community. That will only be possible if we unconditionally and most seriously accept the presence of Jesus Christ with His incarnation, Cross, resurrection and with His everlasting authority over our souls, churches and over the whole world. In Him, the heritage of our churches with their dogmas, with their liturgical and organisational forms, ever and again regains its original youthful freshness. In Him, everything we have accepted and inherited has to be constantly regenerated and transformed. He remains the fire cleansing our fellowship and making it free from all human ingredients which are deprived of validity in His presence. May we, tested and purified by Him, endeavour to realize the unity of the Church of Christ, and through Him be filled with a new joy, courage and hope. Our Assembly is to be a manifestation of the fact that the living church is always on the march, that it joyfully assumes responsibility for contemporary man. Our Assembly has to express the fact that the Church — precisely because it is anchored in Him who is the Lord of life and death, the Alpha and Omega — wishes, with love and solidarity, to serve this world in its anxieties and confusions, in its danger and birth travail.

II

THE PROBLEM OF ROMAN CATHOLICISM

I have said that we are assembled here from the most varied church formations. From venerable orthodoxy to the reformation bodies with constantly changing ritual and organisational forms. We are grateful for the presence of members of the Anglican Church, of the Old Catholic Church, of our Czechoslovak Church. With joy we reach our hands to brothers and sisters coming from religious groups without fixed dogmatic or ritual orders. I repeat: all of us assembled here look up to Jesus Christ. This looking to the common centre keeps us together. And not only does it keep us together. It creates the bonds of organic communion in Spirit and in truth. We would like to see in our midst also members of the largest communion professing the apostolic witness, of the *Roman Catholic Church.* From our side, the door is open, and will remain so. If Jesus of Nazareth is among us, it means that He is knocking at the door that we may open (Rev. 3:20). We understand this biblical word not only in the sence that Jesus wants to enter among us Himself; we understand it so that He wishes to come to us in company of those who believe in Him, with our brothers and sisters. And among them there are also members of the Roman Church, if they walk in communion with our common Lord. We are ready to sit with these brothers and sisters at the common table to which Jesus Himself invites all of us. We desire to understand them the way they understand themselves, to learn from their particular heritage and legacy. But it seems to us that the time has not yet come for us to meet, not only as members of temporal society, not only as personal friends, but also as believers in the same Lord and Perfecter of Faith. We do not wish to examine the reasons here. But we are ready to note the existing obstacles and bariers between us, and to do everything in our power to remove them.

THE SUPREME SPIRITUAL AUTHORITY

As we see the present situation, it seems to us that we are confronted particularly with two obstacles and barriers. The first is the supreme office of the Roman Church, whose titulary is endowed not only with infallibility, i. e., with the ultimate, sovereign authority in matters of faith and morals, but also with the sovereign and archpastoral power over the whole world. Ecumenical discussions with the Roman Church are considerably impeded by this dogmatic formulation. Ecumenical co-operation in the true sense of the word is only conceivable on the condition that representatives or spokesmen of the individual churches start from common premises and subject their decisions to a higher instance above us. The moment a church claims final and supreme authority in the matters of faith, it is hardly possible to conduct discussions having real meaning for both parties. And whenever a representative of a particular church is endowed with sovereign canonical authority over the whole church, i.e. also over those who do not belong to his church visibly but wish to be members of the one Church of Christ, the right atmosphere for free and fruitful ecumenical discussion is necessarily absent. We repeat: real ecumenical co-operation is possible only where members of individual churches profess faith in the one Lord of the Church, streng-

then their unity in this faith, and subject the differences in their understanding of the Gospel and their belief to the Authority standing above them all.

THE RIGHT STRUGGLE AGAINST LIBERALISM

But co-operation with the Roman Church today is also difficult for another reason.

It is true that we know of many members of this church who resist the temptation for their church to organize a front against a certain part of the present-day world. There are outstanding individuals who know that the church should not identify itself with any international political or social pattern, with any power block. In the Roman Catholic Church, there are many theologians, and even representatives of hierarchy and of various ecclesiastical and missionary and practical efforts (and even politicians and statesmen), who are aware of the fact that, during the past centuries, the church often had to extricate itself from outdated social and political patterns. When, after the period of feudalism with which the Roman Church had been almost organically connected, a new period started with the revolutionary changes of the eighteenth century, the church was forced to relate itself to the efforts for a new social structure. Throughout the entire nineteenth century the church struggled to find these new paths. Churchmen knew that the feudal social structure was outdated and had lost its creative power. Liberal and even liberalistic ideas of society have gradually gained ground in all leading countries of Christian civilisation. Even in countries where the old monarchic order continued to prevail, the spiritual, cultural, social and political life was formed, more and more, by a liberal conception of society, with its emphasis on the liberty of private enterprize and upon the right of every citizen to accept this or that philosophy and to profess this or that form of religion. State churchmanship and theocratic conceptions of society had lost their function, weight and authority. Theologians and highest representatives of the Roman Church were right in raising many critical objections against the liberal society of modern times. They were right in calling attention to the fact that unlimited individualism of modern man and the uncontrolled liberty of his economic enterprise disintegrate society and deprive it of its creative ability to cope with its problems. There were many premises in these objections for making the Catholic understand better than others the desire of the working man (i.e. of the working class) to find a protection against the selfish and unrestrained economic and financial power of the enterprising business class. Catholic theologians and church dignitaries saw that the worker — dependent solely on his hands and brains, without any private means, often utterly depending on the will and despotism of industrialists and, later monopolists — required effective safeguards against hunger and want, unemployment and lack of political and social rights. We know that many Catholic theologians and church dignitaries combatted for liberalism in thinking and in social and economic relations.

TEMPTATION OF ANTI-COMMUNISM . . .

At present, however, we are witnessing that the Roman Catholic Church is exceedingly liable to fall prey to the temptation of identifying

itself with the power efforts of the society which has lost the peace and which shares the blame for the catastrophe of the Second World War. We regard it as a great mistake and delusion if passionate voices can be heard within the Roman Church today declaring that the Church should become a bastion in the front organized against the Eastern world, that it should provide spiritual nourishment, religious ardour and political support to tendencies generally known as anti-Communism. We do not speak now as citizens of socialist countries or lands led by Communists. We speak now as members of the Church of Christ, who, on the basis of their faith and their understanding of the message of the Gospel regard these efforts to link up the Church and Christian civilization with warfare against the socialist world or against communism as a delusion and disaster striking at the very roots of Christian faith and crippling the great mission of the Church in our days. This is why we were alarmed by some pronouncements at the last Eucharistic Congress in Munich and by utterances of some high representatives of Roman Catholic hierarchy, whether they come from Italy or Germany, America or other parts of the world.

... AND THE LIBERTY OF THE CHURCH

To be fair let us not forget that these seductive voices calling for the creation of a Christian front against socialist countries, against communism with its reasoned and mighty attempt at the reconstruction of human society and the liberation of man from poverty and ignorance, racial humiliation and chronic starvation, are not limited to the sphere of the Roman Catholic Church. They can also be heard in the historical Protestant churches — and also in other churches and groups which cannot be placed in either the Catholic or the Protestant group. They come particularly from the so-called Moral Rearmament which in the contemporary world tension operates rather as moral disarmament.

From the very first days of the effort of the Christian Peace Conference our struggle has been aimed at the hidden or open attempts to make Christian churches, and the so-called Christian civilization with its ethical, cultural and political tradition, actively serve a power front of the contemporary world, in whatever direction it may be attempted. We are convinced that in this respect we are waging a great *struggle for the liberty of the Church* on the basis of the Gospel. We are aware of our shortcomings, we have unceasingly to control ourselves, to struggle against confusion in our hearts and minds, against our own cowardice and shortsightedness. All the same, exactly at this point we should like to underline and express the meaning of our effort. We are devoted to our churches. All of us assembled here feel closely bound to the structure of our churches. It is our desire that our activities and this assembly of ours should by its reverse action on our churches help them — and the Church of Christ as a whole — to achieve purer communion in the spirit, inspire them with greater zeal and endow them with greater creative power. We must incessantly ask ourselves whether Christendom has not lost much of its living force, its *creative function* manifested in the classical periods of Christian civilization, in the Apostolic Church, in the times of the Church Fathers, during the reform movements of the Middle Ages, in the Reformation era and perhaps also in the beginnings of the ecumeni-

cal movement. On the margin of these reflections — and perhaps not merely on the margin — I should like to mention a difficult and theologically deeply disturbing question: should the existence and the form of life of the people of Israel not move us more deeply and bring us to a more thorough examination of our thought patterns than has been the case so far?

III

UPHEAVALS OF MODERN HISTORY

During the past fifty years, we have experienced powerful upheavals, and we still live under the impact of the catastrophe that shook the world twenty years ago. We still hear the moaning and wailing of the tens of millions who fell on the battlefields and perished in the ruins of bombed houses, in concentration camps and in gas chambers. Before our eyes, the so-called Christian nations have ceased to be not only the political, but also the ethical and spiritual teachers of present-day mankind. The social upheavals of from 1917 onwards have transferred the centre of gravity of forces aiming at responsible, creative reconstruction of society not only from the traditional feudal classes, but also from the capitalists and the bourgeoisie, to the circles of the working people and of nations which only recently had been under the rule of colonialist powers. We face the fact — and at this point my words might have been marked by my Eastern perspective — that a billion men from the Elbe to the Pacific Ocean are taking part in social reconstruction upon new foundations, and by this reconstruction want to safeguard human liberty and dignity on the basis of a more adequate social structure than was that of the old feudal or liberal society. Every revolution is hard and often merciless. What we face today is however no longer a revolutionary experiment, but a reasoned, planned and gradually implemented programme of a new structure of society, both urban and rural, in traditionally Christian as well as non-Christian, culturally developed and underdeveloped, countries. It is a great struggle to provide for man security and social equality, to secure for him not only political, but also social and economic freedom. This is being done on the ruins of the old order, after momentous material and spiritual catastrophes. New men are being posted to positions of responsibility and entrusted with leadership and administrative powers. They are often without experience, have to learn step by step how to be leaders and administrators, how to organize economic and cultural life. All this happens while there is a great deal of moral exhaustion in the world as a result of prolonged international tension and of terrible intrusions into the lives of men during recent wars and revolutions.

COMMON DISTRUST TOWARDS CHURCHES AND RELIGIONS

And this struggle for a new society is marked by the atmosphere of considerable distrust towards the churches, of antagonism towards the old so-called religious conception of the world and, in general, against religion as a remnant of superstition and uncritical thinking, as a reactionary obstacle on the path to higher forms of society. We shall not try to deal now with the problems of faith and unbelief, of the Gospel and atheism, nor with the question of what belongs and what does not belong

to real faith in Jesus of Nazareth. We only wish to ponder on the actual responsibility of the Christian churches and of their members for the deep antagonism between the poor and the rich, the powerful and the subjugated, and particularly on their share in the responsibility for the catastrophes of the past decades. We cannot take a single step forward without having faced this as believing members of our churches, without looking bravely and realistically at the upheavals of yesterday and today, at everything that is taking place in the world, and at the probable direction of our society's development tomorrow and the day after tomorrow. We must also see clearly that we cannot help contemporary man in his constructive tasks unless we take into account all his positive longings for a better society, for more fitting social orders and for a more adequate basis of liberty, dignity, right and justice. This is the reason why we defend the Church with the utmost theological and spiritual earnestness against all efforts to turn the Church into the mainstay and sanctifier of anti-Eastern or anti-Communist schemes. This must never be, just as the Church never must become a tool of any a priori crusade of the opposite direction, that is of an out and out anti-Western crusade. In all this we desire — above all, we Christians in the Eastern orbit — to find the understanding of our brothers in other parts of the world: their understanding that this is no opportunism or fellow-travelling, still less cowardice and weak accommodation on our part. The Gospel, as we discussed it earlier, helps us to carry the pure message of love and forgiveness, of reconciliation and brotherhood, in the footsteps of Jesus of Nazareth, the crucified and risen Lord. It is our desire to understand in the light of this Gospel contemporary man who has been weakened by the poisoned atmosphere of the past and who has waited in vain for a help for the poor and poorest, for the starving and the outcast. We must understand him, above all, in his positive longing for a new society. We must understand even his unbelief, his opposition to the churches and the so-called religion. Only after we have understood his plans and hopes and his struggle for a new society without distinction of class or race, can we become able to understand his mistakes and errors, his shortcomings and gaps in his achievements. We shall then understand with greater clarity that unbelief can be overcome not by anti-atheist fronts, but by the integrity of faith in the Gospel, by the readiness to follow man and to take upon oneself his weakness and helplessness and to help him, even as Jesus of Nazareth himself helped man. An anti-atheist crusade may be an outburst of blind fanaticism, of religious bigotry and even of pure hatred (this is the first mark of perverted religion), but also of materialistic egoism, of despondent fear, and of the lack of understanding of real man's real needs in the real contemporary world.

REFORMATA ET SEMPER REFORMANDA

In a certain sense we can say that our movement on the platform of the Christian Peace Conference, as well as of this All-Christian Peace Assembly is the expression of our desire for a purification of the Church, of our struggle for the Church of Christ. We know and profess that Jesus Christ alone can and does effectively wage this battle, but this proclamation of ours must not be a false and sanctimonious screen for spiritual blindness, indolence or mere traditionalism. We desire to believe more

deeply than we have believed until now, we desire to be severe with ourselves, but we also desire to love more ardently in the conviction that perfect love casts out fear, and that he who approaches his fellow-man (even man who does not understand him and does not accept his belief) in the light of the Gospel and in love, is liberated from fear and gains hopeful joy. We know that the normal type of contemporary Christian is marked by mediocrity and little faith, that he is not prepared even to understand revolutionary changes of today, still less to take them seriously and to work fearlessly upon the ruins of the past. The average Christian (and who of us could say that he is not one in many respects) has not yet by far really seen the abysmal changes of today. For too long a time he just revolved around his own person, his customs and traditions, his private and parish interests. For this reason he often permitted himself to be confused. He regarded the changes as something merely transitory and temporary, did not grapple in his faith with reality and with events. He did not realize that he must descend to the very depths of the Gospel of Jesus, His suffering, cross, death and grave. Therefore he did not victoriously experience the meaning of the Easter victory of Jesus Christ, he did not see the light thrown by this victory into the confusions and shadows, sorrows and pains, fears and tasks of men of our day, struggling for new society. This is the reason why so many churches, communities and individual Christians wanted to defend themselves against the new world by drawing down an iron or bamboo or — golden curtain between themselves and the new emerging world and to justify this by pseudo-Christian arguments. This is also the reason why we can experience again and again that precisely those who are living behind these curtains believe that they are living in front of them, breathing the air of freedom. This struggle for the Church of Christ, for its purification by the fire of the Gospel, for the purity of its faith, love and hope, must pass through all Christendom. All over the world, in all continents, there are brothers and sisters who understand this great task. And again, we must admit that in our churches of this Central or Eastern European sphere there are individuals and groups of Christians living in internal emigration, in an atmosphere of constant self-enslavement. Therefore the All-Christian Peace Assembly should be the forum where this struggle for the church is taking place. We long to be liberated from all pride, from all self-righteousness, to stand here now as a fellowship of those who are aware of their responsibility and guilt, but find in the Gospel the purifying fire, refreshing water and the light illuminating the close and distant horizons.

IV

OUR MISSION IN THE CONTEMPORARY WORLD

We can now consider other aspects of our mission. We have started from the Gospel. We have contemplated the situation in the churches, we have expressed our joy over the participation of so many representatives of the main church bodies. We have pointed to the problems and difficulties of co-operation with members of the Roman Catholic Church. But these problems transcend the borders of the Roman Church; we have confessed in repentance that all of us are apt to be faint-hearted and timid, and confused in our minds and hearts. This is why we have emphasized

that the struggle for the true Church of Christ is a part of our mission. In this way we tried to point out that our peace effort transcends the level of political, international or social problems. At the same time it was our wish to explain that our faith in the Gospel and in the one Church of Christ makes us want to penetrate into the very core of contemporary man's distress and anxiety, but also of his aspirations and hopes. Jesus came to this world to serve man. He entered the society of men, he lived in the midst of their sin and malice, he shared their death and grave to liberate them from everything that binds, enslaves and cripples man in the very depths of his human existence and in the core of human fellowship. We say once more what we had hinted at: the Church must not see the meaning of its existence in itself; it has to honour and praise the Lord by its obedience and by serving in the freedom of love man wherever he may be, within or without the Church, in private life or in political, social and international tasks. Our faith in the Gospel makes us enter the spot where contemporary man needs clear vision and where he looks around for aid and support.

We have assembled here under the watchword, Peace on Earth. We understand peace as the prophets and apostles understood it and as it is presented in the Gospel of Jesus. Shalom, in the Old Testament sense of the word, is much more than external tranquility, than simply a situation without war and strife. It is the fullness of God's gifts, of His love and grace, of His forgiveness and of His identification with us. Peace as we know it from the Christmas message is the fulfilment of the peace that was experienced in part by the prophets and that in Jesus of Nazareth fully entered the most concealed nooks of human hearts and human relations. This is what we wish to introduce into the struggle for peace of our days. The Gospel of Jesus is valid for everyone. It sets no boundary-lines, it penetrates the very scenes of trouble and unrest, agitation and noise of political life. He who tries to avoid the dust and dirt, commotion and chaos of secular public life because of his over-scrupulousness or his self-righteous striving for perfection, does not understand the depth of the Gospel. We must work in streets and market-places as well as in the privacy of our hearts or in the peace of our gatherings and churches. He who believes in the Gospel does not ask with distrust whether he may co-operate with a person tainted with the mud of secular life. Who among us is not so tainted? Who dares say that the world, with its dust and dirt, does not penetrate into our houses of prayer and our churches? That it does not pollute our hearts and souls? Who dares say that Jesus is unapproachable for the secular man, however covered with dust he may be? He went to see a leper abhorred by all, expelled not only from the temple but from society. He went to see the tax-collectors and sat with them at the table. And He died upon the cross as a condemned one, as one who had just been given up by the representatives of pious ecclesiastical and temple life. We wish to stand in the centre of the world, we do not wish to shut ourselves up in conventicles and closed circles of the pious and the chosen. We listen to the fears and the pulse of contemporary man wherever he stands, and we join him in his longing and striving for peace. Wherever the a priori distrust of our fellow-men and self-righteous separation from them increase misery and stand in the way of reconciliation, the angels' message of peace on earth opens the door for men and brings the purification so necessary in the relations among men.

This peace is however also a challenge for us, an encouragement in our efforts for the most concrete needs of the contemporary struggle against the dangers of war, against all forces creating the dangerous atmosphere of tension, mistrust, and enmity in the world. We are anxious that prerequisites be created for the statesmen and politicians, artists and educators working together for real friendship among the nations. The failure of the last year's summit conference was partly caused by the fact that men and women in the leading nations had not yet been really prepared for understanding and co-operation. We had looked forward to the moment of the leading statesmen's meeting with eagerness. We knew of course that attempts were being made from various quarters to frustrate their meeting or at least to poison the atmosphere of the conference, but still did hope that May 1960 would mean a decisive step forward on the path of peaceful understanding and co-operation among nations. The meeting broke down even before it began, and we realized that the Christian churches also had failed to do enough for the creation of circumstances favourable for the success of the conference. It is our task to examine concretely the reasons.

Even our activity in the Christian Peace Conference and at the present All-Christian Peace Assembly ought to be in the service of this concrete examination: what sort of a world are we living in, what are the possibilities and prerequisites of peace, which are the main reasons that mankind lives under stress, nay, why the tension and the danger of a new catastrophe seems to be more imminent today than a few years ago? We couple both these aspects in our activities — to *create conditions* for the success of the work for peace, but also to *examine critically,* with the utmost concreteness and quite openly, the large and small phenomena of contemporary life and to seek ways and means of helping the statesmen and peace workers in removing all boulders and pebbles from the road to peace, in filling up all the crevices standing in the way of their efforts. For this reason we are trying at the Christian Peace Conference and at this Assembly to find out how this situation came about since the end of the last war, and even since the beginning of the world revolution in the years 1914—1917. For this reason we ask: How did the *cold war* come about? What is its meaning, its causes, which personalities are chiefly responsible for the origin of this sinister phenomenon of post-war life?

For this reason we point out the most important international problems in the present situation and the main sources of tension; we concern ourselves with the *problem of Germany,* its catastrophe between 1933 and 1945, we ask whether the reasons of this catastrophe have really been removed completely and to the roots, or else whether new roots are not finding a foothold in the soil that was sprinkled with so much blood and passed through such devastation in 1944 and 1945. We ask what are the prerequisites for the peace with Germany, with both the German states, for unification of Germany and its full participation in the international community of states. We are deeply concerned with the past and present, but also with the future of the German nation, without whose sincere co-operation peace in Europe and in the world is unthinkable. We are glad that so many members of German churches from both the German states are among us, we are especially glad of the co-operation of those who

have, in the past fifteen years, taken a stand in the forefront of the great and noble struggle of the German people for peace and conciliation, for co-operation and for the creation of a new social order in the world.

We have studied, and we wish to study even more deeply, the problems of the *Far East,* and, in the first place, the reason why People's China with its 650 million inhabitants is still being excluded not only from the United Nations, but generally from the most important institutions responsible for new orders in the world. We do not wish to pass judgment on anybody, but it is our duty — our duty as church members — to present to our churches and to the world public urgent, severe and decisive questions. All this is related to the unrest going through the world, especially through the nations of Asia and Africa and more and more even those of Latin America. Since 1914 we have been living in an atmosphere of restlessness, as if on volcanic ground, experiencing landslides all around us. Today we see that the World War II not only failed to settle the important international problems, but speeded up developments on all the continents. Today, sixteen years after the war ended, not a single decisive problem in international relations is resolved. Lamenting is of no help of course; recrimination and shallow though well-meant moralizing is useless. The only help can be found in serious and responsible observation of international affairs and in the examination of what we ourselves are to do.

We must not fail to touch upon one aspect of present-day world relations: mankind is divided into at least three groups. The group of the so-called bourgeois-capitalist states, the group of the so-called socialist states (or states aiming at the attainment of communism), and the group of states originating from the revolutionary liberation movements of former colonial nations, and of nations living under colonial status. For a long time after the end of the second world war the statesmen, politicians, and even the public of the Western so-called Christian nations thought that the leading nations of Western Europe and North America would remain the decisive and determining force in the world. This, however, was illusion: and this illusion is the reason for the great confusion in public life and also within the Christian churches, because the churches also — as we have already said — have considered and still consider the leading role of the Western Democracies to be the guarantee for their existence and development. Today we face the fact that the East European and Asian socialist orbit will take an ever greater part in the formation of international community and international order. It is not easy for a Westerner to face this situation not only intellectually but inwardly, and it is not easy for a large part of traditional Christendom to view the new situation with courage and with hope and to regard the existence of socialist states as well as the emergence of former colonial territories as independent nations, as welcome opportunity for a new start of Christian message and for the building of the Church. It is also clear to us that the complete change in the international scene during the past twenty years and the creation of power blocs and of cultural and socio-political groups means a deep incision into the history of mankind, and that the development of a new balance and stability in international relations will necessarily be a lengthy historical process. We wish to understand this situation and to cope with it patiently in our faith and in our plans for the future. In order to seek the right path to peaceful co-existence creatively, wisely and

realistically, it is indispensable to examine — quite openly, self-critically and patiently — what the present day means in this respect, what can be of real aid in the striving for peace, and what, on the other hand, can prove to be a dangerous obstacle. There are people who allow themselves to be guided by noble notions that are sometimes illusions. They are full of genuine longings and of good will, but nevertheless they end up in blind alleys, in hopelessness and sometimes in cynicism, because they failed to take the real situation seriously, did not see the historical context, did not observe accurately and critically, and for these reasons, did not recognize what the given situation required.

V

CHRISTIAN PEACE MOVEMENT AND TRADITIONAL CHRISTIANITY

All that we have mentioned so far must be the subject of our discussions (or, as we sometimes say, of our dialogues), more thoroughly than heretofore. We have our views of the present international situation, of the problem of People's China, of the unification of Germany, of the cold war and of disarmament. We are convinced that these views are rooted in our understanding of the Gospel and of the mission of the Church of Christ. At the same time we admit that we are influenced by the atmosphere in which we live, by the opinions of statesmen of our countries, by our historical situation and other similar conditions. It cannot be otherwise. Our relation to public, social and political problems never is and never can be formed wholly by the Gospel alone. The fact that we live in the midst of a certain world, of a particular social system, necessarily finds expression in our views of public problems and in our cultural and political goals. We are concerned, however, that those who have grown up and are working in an altogether different social and political environment, should receive these views with an open mind. We would like our brothers and sisters to take our suggestions and proposals seriously, without dismissing them outright as politically one-sided, as marked by the propaganda of our political and state leadership. When we declare in all seriousness that we think it inconceivable to solve the world problems without the participation of People's China in international talks, this point of view of ours should not be simply put aside as one-sided. Where is the measuring stick of one-sidedness and objectivity? Who is to decide what is one-sided and what is in the nature of objectivity and impartiality? Is the very objection against our views and our alleged one-sidedness not determined by an atmosphere also marked by one-sidedness, even if our critics possibly are not aware of it? Who has the right to pronounce opinions with the pretension of full objectivity and impartiality? Has the World Council of Churches never been acting in the decisive moments with a one-sided pro-Western tendency? Or is the average view of Western public opinion in itself impartial and objective? Is the opinion of Western Christians on socialist and communist effort not extremely one-sided? Who or what is the last judge in the great spiritual, cultural, political and social struggle of the present times? Is it automatically the standpoint of "Western" Christians? Please, try to understand what I mean. I do not wish in the least to pass judgment on our brethren of the Western churches. On the

contrary, I want to understand them, to comprehend their opinions, if for no other reason, then because all of us have passed through a tradition and atmosphere that is not so very far removed from their views and their perspective. We do not conceal that our approach to social and political problems, to world organizations and to cultural matters differs from that of a large part of contemporary Christendom. Neither do we deny that we have been and still are following with great sympathy the reconstruction of our society as well as the programme and the goals of those who are responsible for this reconstruction. We are aware that the place and time in which we stand constantly condition our thinking and deciding. We deny, however, that the spiritual and social structure of the Christian community connected with the so-called Western world is the ultimate umpire of our one-sidedness or objectivity. "Western" in this connection is not a geographical, but a social and political, perhaps even a historical and philosophical term. In the history of the church it often happened that the traditional links between the church organizations and a certain social, cultural and political pattern were taken for granted and that the objections against such links and seeking of new paths were criticized or rejected as introducing politics into religion or even as inadmissible fantasy and delusion. We have not yet progressed far enough in our ecumenical discussions to take each other quite seriously and to submit ourselves jointly to the higher measuring stick of the Gospels and of the Judge Who has a right to decide with final validity. It is the meaning of our movement, of the Christian Peace Conference and of this All-Christian Peace Assembly that we advance here objectives and perspectives which are unusual in the midst of contemporary traditional Christendom. But even this we do with longing for mutual understanding, for a common road; we are ready to listen to objections, but at the same time we come in the sovereignty of faith, with the humble claim to be heard.

OUR WORK AND OUR AIMS

In this sense we are convinced that our movement and our work are an important, even to a certain extent irreplaceable, contribution to the present endeavours to achieve the unity of Christendom and real ecumenical understanding. We have said several times, and we repeat it now, that *we do not wish to compete with any ecumenical institution,* that we make no pretension of becoming an official organization of European or non-European churches. We gladly welcome the co-operation of organized church bodies, but at the same time we uphold the flexibility and mobility of our movement. We welcome groups of brothers and sisters who, in the framework of their countries of churches, seek new paths in the struggle for peace, liberty, justice, conciliation among nations and a new international order.

From the very beginning the Christian Peace Conference concentrated upon a systematic drive against atomic and hydrogen weapons, against feverish armaments, against the war hysteria that sometimes issued in outright panic, against the danger of atomic war, against all means and methods of the cold war. And the struggle against the weapons of mass destruction, that is against the danger of a sinister mass suicide of mankind, will remain the main objective of our activity in general and of our Assembly in particular. This is the concrete centre of all our endeavours.

The aim of removing the weapons of mass destruction leads of course consequently to the demand of removing weapons of any kind. We do not claim monopoly in the work of peace. At each conference, we gratefully recall everything the World Council of Churches and various peace groups in Europe and America and the other continents have done for the goals we follow. I need not speak about it too voluminously, it is enough to call attention to the lectures and resolutions of the past meetings. I should also like to point to the immense amount of work done in this respect by German, French, British and American Christians of all denominations — their work in favour of disarmament or of stopping the atom bomb tests. However, our work is an attempt to co-ordinate all these efforts, to rouse the church circles which have heretofore remained silent by our peace programme, by our calls for atomic disarmament; to support the statesmen, scientists, technicians, educators who have dedicated their lives to the cause of peace and reconciliation among the nations. From everything we have done and said and from what we wish to accomplish at the All-Christian Peace Assembly it is evident that we do not have the slightest illusion that a solution of the most difficult international problems and the atomic as well as the general disarmament would mean an end of all difficulties and enmities, tensions and antagonisms in contemporary world. From what we have said so far it should be apparent that we see the depth of the present-day world crisis, of historic upheavals, of what we call the world revolution.

COMMUNION OF FAITH IN A CHANGING WORLD

For forty years, mankind has been in the process of historical catastrophes and transformations unprecedented in world history. The old international order as maintained until the second world war by the Western so-called Christian nations is in ruins today. We stand at the beginning of a new order of things, and its fulfilment may take several decades more. The ideals and norms of Western democracy were subjected to a hard test since 1917, and they cease to be the creative norms of the new social order. The entire structure of the so-called Christian civilisation is shaken, it is subject to attacks not only from within, that is, from doubts, unbelief, the exacting reasoning of modern man — but also to those from the newly awakening religions especially in Asia, but also in Africa, and from the new socialist society, purposefully building upon non-religious foundations.

What is called the cultural revolution — even if this word is sometimes used only as a slogan — is a formidable reality throughout the world. Scientific and technical progress has gained such incredible speed that we must be prepared for ever new onslaughts upon the traditional cultural pattern not only in the cities but even in the most remote corners. In this political, international, social, economic, cultural and ethical transformation even those nations are involved today that only yesterday lived not only under colonial domination but in spiritually and physically primitive conditions. We see this very clearly. And we have no doubt that this progress and this transformation will be associated with difficult problems, even with struggle, distress, spiritual and moral difficulties both in personal and in public life. Neither in the East nor in the West has the revolutionary situation approached its settlement. But for solving these

problems in a — humanly speaking — bearable manner we need peaceful co-existence, we need at least the minimum of mutual trust of man to man, of willingness to learn from each other and to demonstrate and prove by competition the merits and shortcomings of this or that social order.

Peaceful co-existence is difficult. It requires a great deal of work, of creative exertion and of responsible seeking for ever better ways and conditions of life. Yes, in a sense, peace is more difficult than war. But this is a burden that adorns human life with dignity. This is a predicament that cleanses human heart and human relations.

This burden and this anguish can make our assembly a real communion of faith and brotherliness. We know that we come from diverse countries, permeated by our particular political and social opinions. We are inwardly formed by our historical background and in solidarity with our peoples and our churches we share their longings and hopes. Our assembly wishes to be a "unity in diversity". We do not want to cover up the differences existing among us — differences of mentality, of points of view and partly even differences in programme for the solution of world problems. I repeat what I have said before: my exposition bears quite a distinct seal of my country, of my state, perhaps of the whole East European area, but also the seal of my church and of our spiritual tradition with all its virtues and shortcomings. I express these views quite openly, without trying to suppress in any way their direction and contents. I believe this is the only possible means of understanding each other. I expect the other brothers and sisters to speak as openly as I express my views, to treat my remarks critically, to put idea against idea, proposal against proposal. In this way we can wrestle spiritually with one another and then jointly seek the way of common decision and common action. As I have said, we face here a joint burden of responsibility and share the same concern over the wounds of contemporary mankind, over the antagonisms and abysses existing between nations and social systems. We have met here in the awarenes of our own guilt and reponsibility for the sufferings of men of our times, for the tension, mistrust, suspicion and even for the malice and enmity between the nations. In this awareness we want to listen to each other, to explore what are the essential points of our contradictions and of divergencies in our views and proposals. We are not an assembly of uniform human beings. We do not want to cover up the dissent and differences artificially, with brotherly sentimentality or official Christian veneer. That would only deepen the actual antagonisms and differences within contemporary mankind and within Christendom. Men will not arrive at an understanding unless they speak openly, plainly and resolutely. The true and strong faith of a Christian grows by the insight into the sorrows and depths of his own inward nature, or into the discords among men. Christian faith does not favour a weak and superficial leaning toward unanimity. But the true faith, always coupled with a real longing to help man and mankind with love, grapples with differences and antagonisms, submits itself to the superior authority of the prophetic and apostolic message, and advances in the hope that what cannot be solved today, can with patience and in the certainty of the Gospel be solved tomorrow or the day after tomorrow.

We do not forget that we are not ourselves the masters of our lives and times and that He who was brought us to this place will guide us by grace and by his light along the path awaiting us. Our life and our death are in His hands, and He stands at the end of times as the Crucified and Risen Christ.

V

HOLY GHOST IS NOT A NEUTRALIST

Our Assembly is a forum where we desire through discussion to arrive at a common understanding of our tasks and duties in the struggle for a real, not only formal, coexistence among nations. We have assembled so that each of us would add to the common effort out of his particular heritage the best and most creative contribution necessary for creating a new atmosphere and a new order among the nations. We are guided by the awareness of responsibility under the pressure of the Gospel, but also by the burning desire for men, citizens of all social and political backgrounds and environments, to be able to live together as brothers. Our effort is unthinkable without fervent conviction, without glowing faith and without committed prepossession for a higher level of human coexistence. Our Assembly must burn for great aims and goals of human life and human society. We have not assembled here as detached onlookers and observers, we have not met merely as objective commentators of controversies and struggles among the nations. Cool detachment and mere objectivity have never created anything truly great. Even the human mind works more penetratingly and creatively when it is burning with a powerful conviction and true faith. We profess with Martin Luther that the Holy Spirit is not a sceptic, and we add that the Holy Spirit is not a cold neutralist or self-righteous moralist. We are convinced that it is the burning heart and fervent faith that create the community of mutual understanding in spite of all the differences and antagonisms existing among us. We shall not shrink from adhering to definite conceptions and ideas about the shape of the future peace and about the roads to be chosen in the pursuit of peace. We shall also quote our statesmen and their plans and programmes. We shall take into consideration the suggestions of scientists and thinkers, and we shall understand the voice of the man in the street, wherever he may be living. We have assembled in the conviction that a real longing for peace on earth, for a creative peace, marches through the world; that it takes hold of men in all the socio-political formations we have mentioned. Common sense, joined with the awareness of personal responsibility, will concede that it is only on the platform of peaceful coexistence that the difficult problems of international relations can be sooner or later solved in peace. We believe that the problem of the Far East as well as the problem of Germany or the problem of a new organization of international relations outside Europe and North America, can be solved. It can be solved in spite of all the antagonisms of today; it is only necessary that men apply their fervent humaneness to the requirements of the simple, but also of the highly developed cultural life. We are convinced that the world is not subject to inexorable destiny and that the knowledge of historical development and its laws, joined with a penetrating look of faith up to the cross and the victory of Jesus of Nazareth, will master the

problems and be conqueror where everything seems determined by inevitable destiny, and that man can positively intervene in history.

Our Assembly certainly has to proclaim our convictions, but it also wishes to be a working meeting. Our declaration, resolution and message — all this will be discussed and resolved during our sessions — are to be based upon detailed study. The main part of our work shall be performed in working groups where all the concrete problems are to be discussed thoroughly and responsibly. We hope that every one of these groups will form a real fellowship of work where members will talk face to face, with informed minds and real conviction, but also with open minds towards the reasoning of the others. Should members of this Assembly think that my paper is marked by one-sidedness, they should subject my views to sharp analysis and determined criticism. It is of course desirable that all of us advance considered opinions and reasoned proposals. As a working assembly we can make progress only in this manner. And only so can we help our nations, our statesmen, educators and churches.

TOWARDS NEW HORIZONS

However, all this will require still more work in theology, in spiritual life, in organization. Perhaps we stand only at the beginning of immense tasks. Who is able to measure the depth of the crisis mankind is experiencing today? Which of us can be sure that he is fully armed by his faith, love and hope for his duties? Are we standing at the end of centuries, nay millenniums of our civilization, or at the beginning of something new, of which we cannot have an adequate idea yet? However, we should not indulge in speculations and lose nerve. "He who believes will not be in haste" (Is. 28, 16). It can be said therefore that this gathering of ours is only the *first* All-Christian Peace Assembly, an initiation into our tasks. We shall have to await really knowing our present situation and the tasks facing us today and tomorrow. We shall have to listen anew to the word coming from above. "Today, if ye will hear his voice, harden not your heart" (Ps. 95:7). We shall have to go on calling our members to be awake in order to really know what the Lord of life and death, the Crucified and Risen Christ, requires them to do. To cleansen the atmosphere poisoned by the long years of the cold war, we require much self-examination and patient work from person to person, from congregation to congregation, from church to church, from nation to nation. As long as the microbes of distrust and suspicion, of self-righteousness and pride are not removed, we cannot make a single step forward. In this sense, *our work is a struggle for the church and,* through the church, *for the soul of contemporary man.* We shall cry with still greater emphasis that all weapons of mass destruction must be destroyed as soon as possible and that general disarmament under control measures agreed by the representatives of the powers must be started without delay. International relations must be built on new foundations and co-operation of nations must be directed to the goal of making it possible for the present generation to see the suppressed and unfree, poor and starving nations get their equal place in the family of nations. The social structure will have to be radically changed in many areas and we shall face the responsible task to co-operate efficiently in this effort. We are willing to share our effort with all men and organizations willing to accept our hands outstretched to them. In this perspective

we see with particular clarity what a fatal and absurd mistake it would be if we wished to weaken by our activity any work already done in the direction of which we speak. The World Council of Churches, to name only the most important of these organizations, will always find us ready to co-operate sincerely. I say it once more: we not only do not wish to be a new "Oikoumene" — quite on the contrary, we are convinced that our effort will become an important contribution towards strengthening the great ecumenical family. The immense tasks and perspectives of the present moment oblige us to regard our present gathering as a beginning of common work of peace on earth, for reconciliation of nations, for truth, freedom and justice. I approach the end of my exposition. I have tried to explain the genuine and deep motives of our activity and to outline the task and goals of the All-Christian Peace Assembly. I should like to emphasize that all that I have said is based on long consultations and discussions, not only within the Working Committee of the Christian Peace Conference, but also with serious individuals and groups at home and during visits to many countries and churches outside the boundaries of this country. I do accept personal responsibility for what has been said here; but I note with deep gratitude that the major part of my address has been stimulated by valuable suggestions, advice, critical and positive remarks of my numerous fellow-workers. In this sense this introductory address is also the result of collective work in spite of all the personal responsibility I accept. And let us not forget that our work has been carried since the very beginning not only by theological and political deliberations, but also by listening in common to the word of God, by fraternal admonition and encouragement and by personal and common prayer. I have said at the beginning that our work has been founded on the prophetic and apostolic message. We have carefully studied problems of contemporary international life and other political and social, moral and cultural problems, but we have always tried to purify our study by the flame of the Gospel. We have always tried to be a fellowship of study and work, a communion of faith, love and hope. We stand one with the other — should one of us fall, the other would fall as well. We stand by the faith, love and hope of our brothers and sisters in our own congregations and in those of other churches and nations. We long for a joyful certainty that we walk on the right path. We have great trust in the goodwill of men. But we foster no illusions. We are aware of our own and of our churches' and nations' imperfections. We see the great obstacles confronting us because of human faults and sins, selfishness and defiance. However, as those who believe in the Gospel, we know that the results of our work do not depend upon ourselves alone. I repeat what I have said earlier that our life and our future are in the hands of Him who has taken our wretchedness and our hope upon Himself, Who has passed through the despair of the grave to conquer in the midst of the darkest and most hopeless places. We look to Him at this very moment. He is our hope and our joy. In His hands are the keys of hell and of death. He is the way, and the truth, and the life. It is in faith in Him that we set out on the road and begin the work that in His light has its glorious promise.

May the Lord have mercy on us all!

Š. M. PAVLINEC

Das Wesen des Christentums und die Theologie[1]

Nach dem Geleitwort R. Bultmanns zur Jubiläumsausgabe des Wesens des Christentums von A. v. Harnack[2] kann das Werk auch heute ein Beitrag zur theologischen Diskussion sein. Neben den Motiven einer legitimen Polemik gegen die traditionelle Lehre (XV) betont Bultmann, dass Harnacks Verständnis des christlichen Glaubens als etwas »Einfaches, auf *einen* Punkt bezogenes«: »ewiges Leben mitten in der Zeit«, »der unendliche Wert der Menschenseele ... das Zeitliche wird Mittel zum Zweck, der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen«, bei aller Unvollkommenheit der Formulierung wirklich das Wesentliche erfasst; nämlich dass der »Glaube den Menschen in seinem von der Welt unterschiedenem Selbstsein meint und ihn aus der Welt heraushebt« (XIIs, cf. 5,42).

Wenn G. Ebeling seine kurze Dogmatik „Das Wesen des christlichen Glaubens"[3] betitelt und sie durchgehends zu *einem* Zentrum hin orientiert[4], dann äussert sich auch hier das Bewusstsein der Dringlichkeit, Unabgeschlossenheit[5] und Aussicht der Aufgabe, die Harnack unternommen hatte. Es geht nur um ein Einziges, um den Glauben, also um die Rechtfertigung, also um Gott[6]. In gegenseitiger Abhängigkeit mit dem Zentrum stehen alle Glaubensartikel: sie führen zum Glauben an Gott, sie drücken den Gottesglauben aus, aber sie können nur aus ihm begriffen werden[7]. In dieser hinreissenden Vereinfachung tritt vor allem das echte Ärgernis des Glaubens hervor,[8] seine ständige Gefährdung durch seinen Gegenpol, den Unglauben (220, cf 101ss) und die Notwendigkeit des persönlichen Einsatzes im Zum-Glauben-Kommen (100, 117). Von hier aus ergibt sich aber auch — für manche Leser überraschend — die ständige Verbindung zwischen den Grundtatsachen des Glaubens und dem übrigen Geschehen, in das der Glaube eingestellt ist: die Inkarnation und die Schrift — aber damit untrennbar auch die Geschichte der Kirche bis zur Verkündigung heute[9]; der christliche Glaube ist absolut Glaube schlechthin, wahrer Glaube[10], und ist doch nicht isoliert von der übrigen Wirklichkeit (149s) noch von dem Komplex der Fragen, besonders philosophischen, die das Menschsein betreffen (2ss). Endlich, gipfelnd, wird konsequent für den Ort, wo Welt und Zeit zum Ort des Glaubens werden können, ein ebenso profanes wie heiliges Phänomen erklärt, nämlich das Gewissen (211).

Nicht in der Explikation der Glaubensartikel, eher prolegomenisch und doch in Vollständigkeit, sucht die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Christentums F. Gogarten[11]. Mit Hilfe des historischen Begriffs des Wesens kann er das Christentum ausschliesslich geschichtlich verstehen, was aber mit der Weise, wie die heutige Welt sich selbst versteht, übereinstimmt (10), wie auch mit dem Evangelium selbst: in Anknüpfung an die Propheten hebt die Verkündigung Jesu das vorchristliche Schema des heiligen und profanen Bereiches auf, fordert den ganzen Gehorsam und macht den Menschen für das Ganze seines Lebens und seiner Welt verantwortlich. Hand in Hand damit geht die Erschliessung der Geschichtlichkeit der Existenz (17ss), die im geschichtlichen Verständnis voll zur

Geltung gebracht wird: gegen die supranaturalistische Absonderung der Heilsgeschichte vom übrigen Geschehen wird der Begriff der einheitlichen Geschichte behalten, für die der Mensch verantwortlich ist (11ss, 19s). In tiefer Analyse bemüht sich der Autor, die Notwendigkeit und die Frucht des Opfers Christi begreiflich zu machen — gegen den Supranaturalismus, aber auch gegen den Rationalismus; gegen diesen, aber auch gegen jenen zeigt er weiter auf, dass wir unter derselben Forderung wie Christus stehen und dass wir sie nur mit Christus, also nur im Glauben erfüllen können. Mit gut gewählten Schlüsselbegriffen Fluch und Segen, Erbe und Sohnschaft wird die biblische Botschaft erhellt und, bisweilen über ihre Tragkraft, belegt, präzis logisch in der Christologie, resp. Soteriologie, streng theozentrisch in der Ethik, resp. Anthropologie[12]. Das Heilsgeschehen ist nur dem Glauben zugänglich (36), ist aber eigentlich nur die volle Verwirklichung dessen, was „in tausend Abschattungen, sich immer wieder im menschlichen Leben ereignet" (27). Es ist das bedeutungsvollste Geschehen, das sich in der Geschichte der Menschheit, soweit wir sie kennen, ereignet hat (66), aber wir begegnen ihm nur im gegenwärtigen Geschehen (79), in konkreter Existenz und nirgendwo sonst (83). Die Entscheidung des Glaubens fällt im Raum der Werke, in denen sich die Verantwortung des Menschen verwirklicht, die aber nicht das Heil des Menschen verwirklichen wollen, das nur der Glaube geben kann (84ss).

Kann man sagen, dass wir dank solchen Arbeiten weiter sind am Wege zum Wesen des Christentums? Zuerst hören wir einfach einzelne Autoren als Zeugen des Glaubens, den sie, je nach ihren Charismen und Fähigkeiten, ihrer Zeit als wichtig und unentbehrlich aufzeigen wollen. Schon dadurch bringen sie unüberhörbar zum Ausdruck die konstitutive Rolle und die gegenwärtige Macht des Ereignisses, auf dem sich der Glaube gründet. Die ausgesprochene Absicht, das Evangelium in die Sprache der Gegenwart zu übersetzen, führt sie weiter zur Konfrontation mit der Welt; die Deutung ihrer (und der Kirche) Lage macht offenbar, dass der wirkliche Unterschied nicht der zwischen den theologischen Richtungen ist, sondern zwischen dem Glauben und Unglauben. Der Hauptertrag dessen ist m.E., dass immer mehr die Alternative Orthodoxie — Liberalismus ausscheidet[13], ohne dass natürlich eine Synthese, sondern ein besseres Verständnis des Evangeliums erstrebt wird. Es wird wohl nicht verübelt werden, wenn ich die Vermutung äussere, dass hier die Botschaft besser, nicht nur der Gegenwart angemessener ausgedrückt wird. Es geht doch auch um die Verarbeitung der Früchte der Arbeit, des Lebens, der Irrtümer früherer Generationen, nicht um unsere klarere Sicht und tiefere Weisheit. Wir wissen um die Folgen des Nichtachtens auf die Zeitgenossenschaft und die Vernunft, wie auch des Sich-Verlierens an sie. Wenn Bultmann, Gogarten, Ebeling vom Wesen des Christentums reden, dann sehen sie anscheinend ihre Arbeit als einen neuen Durchbruch in dieser Richtung, neu eben darin, dass er mit der Intention Harnacks parallel läuft, aber in Bewusstsein, dass sie nur zum Ziele führt bei Heranziehen berechtigter wesentlicher Motive der Orthodoxie, wenn sich also die Theologie von ihrer Quelle in der Offenbarung in Jesus Christus nicht loslöst. Die Offenbarung muss freilich interpretiert werden; wenn aber die Zentralstelle im System die Rechtfertigung durch den Glauben einnimmt, dann handelt es sich nicht einfach um das Erbe Luthers, sondern um das Verständnis des Glaubens, der alles ist, nur dann aber, wenn er nichts

anderes als Glaube ist. Theologie wird als Anthropologie dargeboten, es ist aber Theologie[14].

In unserer Kirche ruft nach einer Diskussion über das Wesen des Christentums seit längerer Zeit und mit grossem Nachdruck F. M. Bartoš, Professor der Geschichte der Böhmischen Reformation an der Comenius-Fakultät[15]. Mit ökumenischem Interesse und in Sorge um die Intelligenz vertritt er den liberalen, im tschechischen Protestantismus unpopulären Standpunkt. Die Diskussion hat praktisch nicht stattgefunden, was umso überraschender ist, dass die Persönlichkeit des Autors allgemeine Achtung und Sympathie geniesst[16] und dass er sein Programm auf die Brüderunität aufbaut, zu der sich der tschechische Protestantismus spontan bekennt. Das lebendige Erbe der Brüderunität findet Bartoš mit dem grössten tschechischen Historiker, F. Palacký, darin, dass sie das Wesen des Christentums mehr in der Praxis als in der Theorie, mehr in der Liebe zu Gott und den Menschen als in einer dogmatischen Sammlung gesehen hatte[17]. Die entscheidende und grundlegende Tat war hier eine genaue Wertunterscheidung zwischen den wesentlichen, dienlichen und zufälligen Dingen.[18] Das Leben des Glaubens, der Liebe und Hoffnung ist der sicherste, wenn nicht einzige Weg zu Gott (20). Comenius erneuert und vertieft dieses Erbe, in Zuspitzung gegen die theologischen Streitigkeiten und im Streben nach der Einigung der Kirchen durch das Erkennen des Wesens des Christentums (27ss). In den folgenden Jahrhunderten, besonders natürlich in der Zeit F. Palackýs, brachte diese Richtung die glänzendsten Früchte hervor und ist heute, obwohl ganz in Minderheit, die einzige Möglichkeit einer wirklichen Erneuerung der Brüderunität; hier entscheidet sich das Schicksal der Reformation und des Christentums in unserem Volk (57).

Sind wir ein wenig näher der gegenseitigen Verständigung gerückt? Es geht nicht um den Liberalismus oder eine andere Richtung, es geht um den gegenseitigen Dienst im Zeugnis davon, was jeder von uns für das Wichtigste und Wesentlichste hält. Ist das christliche Leben das Eine, das not ist, unum necessarium? Angesichts der religiösen Zwistigkeiten, des Hasses, der Verfolgung und der Glaubenskriege, die Comenius so schmerzhaft erlebt und so bitter ausgesetzt hat[19], angesichts der Macht des Bösen und des Schrecks der Ungerechtigkeit unter den Menschen weigert man sich fast irgendwas anderes zu suchen. Es geht aber um den Geber des neuen Lebens, um Gott[20]. Also auch um das Dogma, aber nur darum, weil es um Gott geht. »Alle Glaubensaussagen ... sofern sie nicht mit Gott selbst stehen und fallen, erweisen sie sich als nicht notwendige Glaubensaussagen, damit aber streng genommen als solche, die gar nicht Glaubensaussagen sind« (Ebeling 92).

Der Streit mit der Wissenschaft und die Isolation von der Kultur können wohl als eine schon überwundene Gefahr oder Versuchung angesehen werden, ebenso aber das Streben, vor dem Tribunal der Wissenschaft zu bestehen und sich an Kulturerfolgen messen zu lassen. Der Liberalismus wahrte nicht immer die Distanz zur Welt, aber die erstaunliche Relativität mancher Schritte der orthodoxen und dialektischen Theologie hat wohl das Vertrauen erschüttert, die rechte Lehre sei Bürge auch der rechten Entscheidung. Der Liberalismus war oft wenig ausdrucksvoll und kompromisslos, dem muss aber ohne Unnachgiebigkeit und Unfehlbarkeit abgeholfen werden, für die das Evangelium nicht nur keine Sanktion, sondern überhaupt keine Grundlage bietet. Der Liberalismus verstand es

nicht immer, ein klares Wort an die Welt zu richten, aber die verhängnisvollen Überschritte jenseits der Grenzen des Glaubens dürften die Bereitwilligkeit stärken, den Glauben ihn selbst und nichts anderes sein zu lassen, souverän, für das Ganze der Welt verantwortlich, aber die Autonomie der sittlichen Verantwortung und des vernünftigen Prüfens in allen Teilbereichen respektierend. Der Liberalismus verliess sich allzu oft auf die Kraft des Gewissens und die Macht der Liebe, aber die erkannte Mitschuld am Siege der Lieblosigkeit sollte beide Seiten zum Glauben an die Liebe und zur Tat der Liebe in der Kraft der vergebenden Liebe Gottes führen. Was ich da meine, kann vielleicht auch so ausgedrückt werden: Das einzige Dogma ist und bleibt die Rechtfertigung allein durch den Glauben; nicht aber als ein Artikel und Gegenstand des Glaubens, sondern als der Glaube selbst, die Wirklichkeit Gottes im Ereignis der Begegnung mit Jesus Christus. Hier ist das Wesen des Christentums, und dem Sinn wie der Wichtigkeit nach sind der Inhalt — 'nichts anderes' im Unterschied von anderen Glauben und Anschichten — und die Form — 'nichts mehr' im Unterschied von theologischen Systemen — unlöslich verbunden. Was wir weiter an Umschreibung, Erläuterung und Entfaltung sagen dürfen und müssen, vermögen wir vielleicht (vorläufig?) nicht anders auszusprechen, als dass hier der Liberalismus die Wiederholung alter Dogmen und die Orthodoxie ihre Entleerung sieht. Einiges wird wohl doch klarer, einiges setzt sich durch oder weckt die Hoffnung, allgemeiner behilflich zu werden. Kaum wird noch verschwinden können die Forderung der geschichtlichen Interpretation, die den biblischen Text aus seinem Verständnis der menschlichen Existenz erklärt, beim Bewusstwerden der Zeitbedingtheit des damals wie des heute; so auch die Voraussetzung des persönlichen Selbsteinsatzes im Erkennen und in der Entscheidung des Glaubens; die Ausschliesslichkeit der Alternative Kerygma oder gegenständliche Vorstellungen; der eschatologische Charakter der Verkündigung als des Geschehens der Gegenwart in jedem hic et nunc; die menschliche Seele als Ort des Gotteskampfes gegen die Sünde und um das Kommen des Gottesreiches; der Sinn des Lebens als die Wesensfrage der Menschheit und das Ziel der christlichen Verkündigung; das Wort Gottes als die einzige Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarung Gottes und des Werkes Christi. Das Wort ist Fleisch geworden. Mehr brauchen wir nicht zu wissen, mehr dürfen wir nicht sagen; mehr ist nicht geschehen, mehr — nichts anderes — konnte nicht geschehen. Man kann nur, dienlich, hinzufügen: Die Bindung jeder Glaubensaussage an dieses Faktum, an das Zentrum, gibt der Interpretation eine einzigartige Freiheit, Nüchternheit und Ernsthaftigkeit, in denen sich, m.E. allein legitim, die Forderung der Freiheit verwirklicht. Kein Dogmaticum, umso weniger ein Politicum[21] kann weiterhin zum Kriterium der Treue zum Wort werden[22].

Der Wille zur Kirche zu gehören, die Entscheidung für den Glauben gegen den Nihilismus und Unglauben, ist bei aller Verschiedenheit der theologischen Richtungen eine soweit eindeutige Tat, dass, wenn es sich nicht um die Christus in Wort oder Tat verleugnende Heuchelei handelt, ein Band entsteht, das nicht übergangen werden kann, auch wenn es in der Hitze des Kampfes um der Sache willen, im Eifer der Treue zur erkannten Wahrheit zu reissen scheine. Selbst im äussersten Fall brauchen wir nicht auf das menschliche Gefühl (oder irgendwelches Werk) als das letzte Band zu rekurrieren — obwohl Dank auch dafür, denn das Aufrechterhalten des Verbindungsweges gewährt die Möglichkeit neuer

Versuche um die Wiederherstellung echter Gemeinschaft. Es könnte freilich gerade ein Hindernis entstehen, wenn man vergisst, dass der Glaube — um Gottes wie des Menschen willen — nicht dieses oder jenes Werk fordert, sondern uns selbst. Wenn wir aber im Glauben stehen, dann können wir uns bis zum letzten auf den Glauben verlassen: so allumfassend, dass er die Entfernung einer scheinbar völligen Entfremdung überbrückt; so unscheinbar, dass er immer noch zwischen uns steht, wenn der Zusammenstoss unabwendbar scheint. Ernsthaftes, erregtes, entrüstetes Ringen um das Wesen des Christentums braucht darum nicht aufzuhören, nein: es darf nicht; das Zeugnis des Gerichts und der Gnade darf nicht zum Schweigen kommen. Wenn wir aber durch den Glauben stehen, sind wir doch auf *einem* Wege. Wenn wir durch den Glauben stehen — dies steht aber bei keinem von uns.

■

[1] Eine Informationsstudie; um der Übersicht willen dokumentiert in Anmerkungen.
[2] Das Wesen des Christentums. Neuauflage zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens, 1950, S. XXII u. 185.
[3] 1959, S. 256.
[4] Auch äusserlich angedeutet, in einer etwas künstlichen Konstruktion, durch die Kapitelinschriften (bei praktisch derselben Zahl der Kapitel wie bei Harnack): es geht vor allem um den Glauben, nur in verschiedenen Gesichtspunkten; so handelt von Gott Die Wahrheit des Glaubens, vom Hl. Geist Der Mut des Glaubens, von der Rechtfertigung Die Wirklichkeit des Glaubens, von der Liebe Die Macht des Glaubens, von der Kirche Das Aufgebot des Glaubens.
[5] Und der Unvollendbarkeit; der Autor versteht sein Werk nicht einmal als eine Dogmatik, sondern als Anleitung zum Verstehen des christlichen Glaubens (Vorwort, cf. 4, 150).
[6] »Der Glaube ist ein einziger und unteilbarer«, er ist »immer und stets rechtfertigender Glaube ... Auch als Glaube an den Schöpfer ...« (162, cf 18). Das Geschehen des Glaubens erwirkt: »den Menschen frei zu machen von sich selbst. Das heisst: Vergebung. Das heisst: Wiedergeburt. Das heisst: Rechtfertigung« (176). Die Rechtfertigung ist die Wirklichkeit des Glaubens, sein Ganzes, nicht sein Gegenstand (195). Die Aussage, dass Gott sei, birgt das Ganze des Glaubens in sich, alle Glaubensaussagen hängen an ihr (87, 92).
[7] »Was Auferstehung von den Toten heisst, wird man darum nur verstehen können, wenn man ahnt, was Gott heisst« (85). » ... spricht sich im Glauben an den Auferstandenen der Glaube an Jesus schlechthin aus« (72), den Gekreuzigten (84). »Das Erscheinen Jesu und das Zum-Glauben-Kommen ... war darum ein und dasselbe« (81).
[8] E. redet von seiner Schwierigkeit, z. B. »dass Gott sei ... ist nicht das am leichtesten, sondern das am schwersten zu Verstehende« (88).
[9] 116, cf den rührenden 'Beweis' der Wirklichkeit und der Aktualität des Glaubens im Hinweis auf die einfache Tatsache des Predigens und des Martyriums.
[10] 17s; dasselbe von der Liebe.
[11] Was ist Christentum? 1956, S. 89.
[12] 1. Das Kreuz ist die bewusste Annahme der Verantwortung für die Vielen, die nicht wissen, dass sie fluchwürdig sind (G 3, 13). Ob sich Jesus nicht etwas anmasste, was ihm nicht zustand, ob er also ohne Sünde war, hängt davon ab, ob er von der Herrschsucht oder von der Barmherzigkeit beherrscht war. Aber für die Barmherzigkeit, die der Mensch seinem Nächsten schuldet, weiter für den Umkreis derer, die seine Nächsten sind, setzt Gott keine Grenzen; auch die Verantwortung, darum auch die Herrschaft dessen, der sich opfert, sind unbegrenzt, wenn er aus reinem Gehorsam handelt. Die Barmherzigkeit wendet sich freilich gegen den Barmherzigen, aber damit bestätigt sie auch seine Herrschaft (20—36). — 2. Der Mensch bedarf Gottes, damit er er selbst zu sein vermag. Dies kann er nicht durch eigene Leistung erreichen, sondern nur in Annahme des Geschenkes. Ohne den Glauben wird auch das gute Tun zum Fluch. Der Mensch ist ganz frei in der Verwaltung der Welt, hier entscheidet seine Vernunft, aber erst auf Grund des Glaubens kann sie die radikale Freiheit verwirklichen (37—77).
[13] Cf Bultmanns Warnung an die Neu-Orthodoxie wie an den Liberalismus (op. cit. A. 2., S. XVI). — In unserem Sinne beurteilt von der Position Barths aus, die Lage J. M.

Lochman, Cesty protestantské theologie, Křesťanská revue, (Die Wege der protestantischen Theologie, Christliche Revue), 1956, 55ss, und O soudobé theologické situaci, (Von der heutigen theologischen Situation), ib. 114ss. Er sieht unter dem Einfluss Barths auf der rechten und Bultmanns auf der linken Seite »ein bedeutungsvolles Feld des gegenseitigen Konsensus« sich schaffen (117), während es »in den alten Geleisen der Orthodoxie und des Liberalismus für die protestantische Theologie keinen erfolgreichen Weg gibt« (59). Die Arbeit des Einzelnen wie der Gemeinde soll in beiden Richtungen zugleich gehen: Sich auf die objektiven Glaubenstatsachen hin orientieren, dann aber das Leben und Denken zum Menschen um uns lenken (118). »Theologie des Wortes Gottes und Theologie des Glaubens — dies ist, soweit ich sehe, wohl das hoffnungsvollste Moment der gleichzeitigen theologischen Situation« (117).

[14] So möchten wir respektiert wissen das Anliegen der gewichtigen, kompromisslosen Kritik Harnacks Wesens des Christentums von der orthodoxen Seite aus, G. Voigt, Gespräch mit Harnack, 1954, das in einem gewissen Motto angedeutet ist: Mass der Dinge Gotes ist nicht der Mensch (6). Voigt erwähnt auch »die wunderbare Einfachheit« der Harnackschen Gedanken über das Wesen des Christentums, vindiziert aber schon für das Apostolicum »ein Ur-Einfaches« als zugrunde liegend (84s).

[15] Hledání podstaty křesťanství v české reformaci (Das Suchen des Wesens des Christentums in der böhmischen Reformation), 1939, S. 16; O podstatu křesťanství a dědictví Jednoty bratrské (Um das Wesen des Christentums und das Erbe der Brüderunität), 1948, S. 69.

[16] Der Spruch über Harnack »Hier steht vor uns ein Fürst des Geistes« (bei Voigt S. 11) würde gewiss Zustimmung finden, wenn an Bartoš angewandt.

[17] Um das Wesen ... 8.

[18] l. c. 15, 17; substantialia, ministerialia, accidentialia. Die grosse ökumenische Reichweite dieser Unterscheidung betont z. B. F. M. Dobiáš, Předpoklady ekumenismu v theologii rané Jednoty (Voraussetzungen des Ökumenismus in der Theologie der frühen Unität), Theologická příloha Křesťanské revue (Theologische Beilage der Christlichen Revue), 1957, 136ss.

[19] Bartoš, l. c. 32, cf Harnack 75.

[20] Selbstverständlich denken wir an verschiedene, freilich bewusst vertretene Akzente, nicht an ausschliessliche Gegensätze. Der theologische Repräsentant der von Bartoš angeführten und befürworteten Richtung (l. c. 57s) war der Neutestamentler an der Hus- (jetzige Comenius-) Fakultät, F. Žilka (gest. 1944). Sein Buch Naše křesťanství (Unser Christentum) 1941, S. 355, ist ein ausgeprägtes Dokument des Einflusses des Erbes der Brüderunität. Es ist programmatisch antispekulativ und in der Ausführung vollständig unspekulativ. Auch die Polemik ist rücksichtsvoll und sozusagen zögrrnd. Der Glaube ist über alles »eine Ergebenheit ohne Vorbehalt des ganzen menschlichen Innern in die Macht des Geistes Christi« (344). Das Buch ist emminent christozentrisch — fast ohne jede Christologie. »Die Religion ist das Leben aus Gott und für Gott« (178), man findet aber kaum Erörterungen über Gott, auch kein selbständiges Kapitel über ihn. Das Nötigste über ihn ist im Kap. über Jesus Christus zusammengefasst. Ähnlich ist das ewige Leben einfach eine Wirklichkeit. Es ist hier ein Vertrauen an den Menschen, aber ernsthaft wird die Sünde genommen. »Glaubte ich nicht an Gott, so würde ich am Menschen verzweifeln« (264). Žilka meint, dass »die ganze Richtung der kritischen Theologie als modern positiv bezeichnet werden könnte« (50). Für ihn selber wäre das gewiss eine passende Bezeichnung.

[21] Bei Harnack betont, cf Voigt 90.

[22] In Absicht der Verständigung über den Glauben anzuhelfen fasst G. Ebeling, Was heisst Glauben, 1958, S. 18, das Ergebnis einer Analyse des biblischen Glaubensbegriffes in fünf Punkten zusammen: 1. Glaube ist nicht ein partieller Akt, sondern das Sichgründen der Existenz ausserhalb ihrer selbst. 2. Die Grundrelation im Glauben richtet sich nicht auf sogenannte Glaubensgegenstände, sondern auf das, was den Glauben selbst erweckt. 3. Der Glaube ist nicht eine zu leistende Vorbedingung, sondern ist selbst das Eintreten der Erfüllung. 4. Die Entstehung des Glaubens wird nicht gefördert durch Minderung des Glaubenswagnisses, sondern durch konkrete Glaubenszumutung. 5. Der Glaube kann durch Vernunft und Erfahrung letztlich weder widerlegt noch bewiesen werden, sondern der einzige Einspruch gegen den Glauben ist der Unglaube, der einzige Beweis des Glaubens ist der Glaube selbst. (S. 15—17; die wortgetreue Wiedergabe der Thesen, die im Original näher erläutert werden). — Es ist klar, dass hier inhaltlich sehr viel präjudiziert wird, wenn auch im formalen Rahmen und im Streben um die Erfassung des Minimums. Dem Autor geht es aber nicht um die Überwindung der Unterschiedlichkeit der Richtungen, sondern um die Veständigung zwischen ihnen: viele Glieder in einem Leib.

EMIL FUCHS Pater Teilhard de Chardin

P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, übersetzt von Othon Marbach, G. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 1959

Das Werk des bedeutenden Naturforschers aus dem Jesuitenorden ist in seiner Art ein geniales Werk. Hinreissend geschrieben verarbeitet es die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft, den Entwicklungsgedanken, das Aufsteigen von Leben, Bewusstsein und schliesslich des geistigen Lebens des Menschen in einer eindrucksvollen Vollständigkeit, zusammengefasst zu einer geschlossenen, einleuchtenden Darstellung, die bewundernswert sind. Man versteht, dass dieses Werk nach seinem Tode durch den Zusammenschluss einer grossen Zahl bedeutender Gelehrter und Vertreter des öffentlichen Lebens veröffentlicht wurde. Er selber war während seines Lebens durch ein von seinem Orden ihm auferlegtes Verbot an der Veröffentlichung gehindert.

Dass dieses Verbot seine guten kirchlich-dogmatischen Gründe hat, wird unsere Betrachtung seiner Gedanken erkennen lassen. Man kann sich aber auch sehr gut vorstellen, dass im Laufe nicht allzulanger Zeit die Entwicklung im katholischen Lager diese Gedanken tiefer verarbeitet hat und dieses Werk eine neue Grundlage der theologischen Anpassung an die fortschreitende naturwissenschaftliche Forschung wird. Hier haben wohl die Träger glänzender Namen, die das Buch empfehlen, eine bessere Schau als der Orden. Sie haben erkannt, welche Kraft in diesem Buche liegt, Gedanken abzuwehren, die uns zwingen, die überlieferten Formen kirchlicher Verkündigung echter zu durchdenken als die kirchliche Tradition und Autoritäten ertragen.

Teilhard de Chardin nimmt den Entwicklungsgedanken in echtem Ernste auf. Er will redlich dem Leser vermitteln, was die Naturwissenschaft über die Entstehung des Lebens und des Menschen erschlossen hat. Als solch gewissenhafter Forscher will er uns andern ein Bild der Entwicklung geben, wie sie sich ihm selbst aus seinem Forschen erschlossen hat.

»Wenn wir den Stoff der tastbaren Welt unter diesem besonderen Gesichtspunkt betrachten, ... so enthüllt er sich immer nachdrücklicher als radikal geteilt — dennoch wesensmässig verbunden und schliesslich unglaublich aktiv.

Vielheit, Einheit, Energie, die drei Seiten der Materie.« (S. 14)

Unsere Sinne erfahren die Welt als körperliche Dichte:

»In Wirklichkeit ist dies die Auffassung unserer Sinne, die das Dichte schaft, das über einem Gewimmel von Undefinierbarem schwebt. Schwindelerregend an Zahl und an Kleinheit löst sich das Substrat des materiellen Universums immer mehr auf und schwindet ohne Grenze dahin.« (S. 15)

Aber diese Wirklichkeit offenbart sich als fundamentale Einheit »durch eine erstaunliche Ähnlichkeit der jeweils vorgefundenen Elemente,

Moleküle, Atome, Elektronen, diese winzigen Wesen, sie alle zeigen ... völlige Gleichheit in Masse und Verhalten ... Und sie zeigen eine homogene Einheit. Keines ist in sich beschränkt. Ein jedes lässt sich nur hinsichtlich seines Einflusses auf seine gesamte Umgebung definieren ... Seine Einflusssphäre breitet sich, zumindest der Möglichkeit nach, über den Raum jedes beliebigen andern Atoms aus.« Und sie sind keineswegs nur nebeneinander gestellt. Wir sehen uns »der unvorstellbaren Realität der kollektiven Bindungen gegenüber.« So erscheint die Materie als ein Ganzes, das sich in den verschiedensten Kombinationen entwickelt und doch immer ein Totum, »strukturell ein Ganzes«, bleibt.

Man wird bei dieser Darstellung öfter an Vorstellungen des dialektischen Materialismus erinnert, ebenso in der Darstellung der weiteren Entwicklung zum Leben hin. Im einzelnen das zu verfolgen geht hier nicht. Das Grundsätzliche ist das Wichtige:

»Beobachtet man nun die Evolution der Materie ..., so kann man sie nach den heute geltenden Theorien auf den stufenweis sich komplizierenden Aufbau der von der physikalisch-chemischen Wissenschaft entdeckten Elemente zurückführen. Zu Beginn in den äussersten Tiefen das noch verworrene Einfache, das gestaltlich undefinierbar und von der Natur des Lichtes ist. Dann *plötzlich* ein Gewimmel von positiven und negativen Elementarkörperchen ... Dann die harmonische Reihe der Elemente ... Und dass die unermessliche Verschiedenheit der Verbindungen, in denen die Molecularmassen sich allmählich zu einem bestimmten kritischen Wert erheben, oberhalb dessen ... der Übergang zum Leben anzusetzen ist.« (S. 22) »Man kann jedoch sagen ... dass die Materie von ihren fernsten Gestaltungen an sich uns im *Zustand des Werdens* enthüllt, die ... *Granulation,* die plötzlich ... die konstituirenden Faktoren des Atoms und vielleicht selbst das Atom antstehen lässt«; sodann sich zumindest von den Molekülen an, additiv fortsetzt zufolge eines Vorganges wachsender Komplexität.

»Nichts im Universum geschieht kontinuierlich«. (S. 22/23)

Dieser Erkenntnis der sprunghaften Entwicklung fügt sich die andere hinzu: »Jeden Aufbau entspricht ein Abbau.« (S. 25), was zur Feststellung der thermodynamischen Gesetzmässigkeit führt, wonach die Energie des Weltalls sich erschöpfen muss.

Aber das ist nur so, wenn man nur die Aussenseite der Dinge betrachtet. Sie haben aber auch eine Innensteite.

Innerlichkeit

Von Anfang an lässt de Chardin in seinen Darstellungen Gedanken aufblitzen, die den Leser gewöhnen, diese Entwicklung irgendwie in Verbindung zu bringen mit *geistiger* Bewegtheit. Er spricht davon, dass die Einflusssphäre eines jeden Atoms sich auf die des andern ausbreitet. »Erstaunliche Eigenschaft, die wir später bis zum *»Molekül Mensch«* wiederfinden werden.« (S. 15) (s.a. 27 u.a.). Wollen wir die Wirklichkeit verstehen, so müssen wir bei jeder ihrer Erscheinungen uns rückwärts tasten, um die letzten Anfänge zu finden, aus denen sie sich entwickelt hat.

»Wenn sich ein Phänomen auch nur an einen einzigen Punkt gut beobachten lässt, so hat es sicher, infolge der Grundeinheit der Welt, überall seine Bedeutung und seine Wurzeln. Wohin führt uns diese Regel, wenn wir sie auf den Fall des menschlichen »Selbstbewusstseins« anwenden?«

„»Das Bewusstsein erscheint völlig evident nur im Mensche«" könnten wir versucht sein zu sagen, »es ist daher ein Einzelfall und interessiert die Wissenschaft nicht.« "»Das Bewusstsein erscheint evident im Menschen«, müssen wir uns verbessern," es hat daher, wenn auch nur blitzartig gesehen, eine kosmische Ausdehnung und damit die Aura unbegrenzter räumlicher und zeitlicher Fortsetzungen.«

Dieser Schluss ist folgenschwer. Und dennoch ist es mir unmöglich zu sehen, wie wir ihn vermeiden sollen, sofern wir in Analogie mit der übrigen Wissenschaft bleiben wollen . . .

Da der Stoff des Universums irgendwo eine Innenseite hat, ist er notwendigerweise *zweiseitiger Struktur* und zwar in jedem Raum- und Zeitabschnitt, ebensogut wie er etwa körnig ist: *»Es gibt eine Innenseite der Dinge, die ebenso weit sich erstreckt wie die Aussenseite . . .*

Nimmt man die Urmaterie auf ihrer untersten Stufe, eben da, wo wir uns am Beginn dieser Seiten befanden, so ist sie mehr als ein Atomgewimmel, das die moderne Physik so wunderbar analysiert hat. Wir müssen unter dieser ersten mechanischen Schicht eine »biologische« Schicht annehmen, die zwar äusserst dünn, aber unentbehrlich ist, um den Zustand des Kosmos in den folgenden Zeiten zu erklären. Ein *Innen,* ein *Bewusstsein* und deshalb *Spontaneität;* diese drei Ausdrücke *meinen dieselbe Sache.* Empirisch einen absoluten Anfang für sie anzusetzen, steht uns nicht frei, so wenig wie für irgendeine andere Entwicklungslinie des Universums.

In einer zusammenhängenden Welt setzt das Leben unvermeidlich eine Vorstufe des Lebens voraus.« (S. 31/32) (s.a.S.47)

Es gilt aufzusuchen, wie die Einheit beider gedacht werden kann.

Hier kommt nun de Chardin zu dem Ergebnis, dass: »Die atome Struktur ist eine dem Innen und dem Aussen der Dinge gemeinsame Eigenschaft« (S. 34).

Sie entsprechen sich in ihrer Entwicklung:

»Wir können sicher sein, dass dem höher entwickelten Bewusstsein jedesmal ein reicheres und besser gefügtes Gerüst entspricht.« (S. 35) »Geistige Vervollkommung (oder bewusste »Zentriertheit«) und stoffliche Synthese (oder Komplexität) sind nur die beiden Seiten oder die zusammenhängenden Teile ein und derselben Erscheinung.« (S. 37)

Man könnte diese Gedanken so fassen, dass de Chardin meint, in der Schöpfergewalt der Materie sei von Anfang an Leben und Bewusstsein so angelegt, dass es später sich entwickelnd hervorgebracht werden muss, wie auch Lenin einmal als Vermutung ausspricht, dass die Fähigkeit der Wiederspiegelung im Anfangszustand der Materie vorhanden sein müsse. Sehen wir genau zu, so meint de Chardin ein anderes. Er meint wirkliches Bewusstsein, Spontaneität, Wille also im Atom. Allerdings ist dies Bewusstsein in diesem winzigen Wesen so schwach, dass es in seiner Wirkung nicht beobachtbar sein kann. Hier tritt dass Bewusste nur durch »Gesammtwirkungen« hervor, *»die statistischen Gesetzen unterworfen sind.* Sie gehorchen also kollektiv mathematischen Gesetzen.«

Erst im Zustand einer höheren Entwicklung kann »ihre fundamentale und nicht messbare Spontaneität durchscheinen . . . Und damit treten wir in die Welt der Biologie ein.« Damit beginnt »die Geschichte des Kampfes zwischen der geeinten Vielheit und der unorganisierten Menge. Es handelt sich stets um die Auswirkung des grossen Gesetzes *von Komplex-*

heit und Bewusstsein, eines Gesetzes, das schon eine konvergierende *psychische* Struktur und Entwicklungskurve der ganzen Welt in sich schliesst.« (S. 36/7)

Hier nun beginnt de Chardin den Nachweis, dass zwei Vorgänge die Entwicklung bestimmen, die sich miteinander und doch in gewissem Sinn gegeneinander vollziehen.

Es ist eine gewaltige Ausdehnungsgewalt, mit der die Schöpfermacht der Materie ihre Bildungen vollzieht. Zuerst die Kristallisation die ein *geometrisches Netz* um die ganze Erde zieht und so sie als Feste bildet.

Aber bei diesem Prozess werden Energien frei, und es beginnt die Polymerisation. Die Erde ging »unter Wärmeverbrauch in den Aufbau gewisser Kohlenstoff-Wasserstoff-Verbindungen und Hydrate ein. Diese Verbindungen gleichen jenen, die zu unserer Verwunderung fähig sind, die Zusammengesetztheit und Labilität ihrer Bausteine grenzenlos anwachsen zu lassen. Das Reich der Polymerisation, wo die Teilchen wie bei den Kristallen theoretisch endlose Gewebe weben, indem sie sich verketten, gruppieren und auswechseln, *aber diesmal Molekül für Molekül und so, dass jeweils durch feste Verbindung* oder wenigstens Anlagerung ein immer schwereres und reicheres Molekül entsteht.« (S.46).

»Wie reagiert die innere Schicht auf diese Zusammenfassung?« kann nun de Chardin fragen. Ihm steht ja nun schon fest, dass in jedem Atom Spontaneität ist. Er konstantiert dazu eine Vorstellung: Es gehört zur Natur der geistigen Energie, so sagten wir, dass sie an 'radialem' Werte zunimmt, und zwar erfahrungsmässig und ohne bestimmte Grenze nach Oben, je nach der wachsenden chemischen Komplexität der Elemente, deren innere Entsprechung sie darstellt«. (S. 49) Nachdem diese Stufe erreicht ist, »beginnt auf der ganzen Oberfläche des geformten Erdballs die Spannkraft der innern Freiheit zu steigen . . .

Ein erstes Merkmal muss dort gleich festgestellt werden: die äusserste Kleinheit und die unberechenbare Zahl der Teichen, aus denen sie sich aufbaut. Auf Kilometerbreite bedecken im Wasser, in der Luft, in den abgelagerten Lehmmassen ultramikroskopische Proteinteilchen dichtgedrängt die Oberfläche der Erde. Unsere Einbildungskraft schaudert vor der Idee zurück, die Flocken dieses Schnees zu zählen. Doch *wenn wir verstanden haben, dass das Prävitale bereits im Atom auftaucht, mussten wir dann nicht mit diesen Myriaden schwerer Moleküle rechnen?*

Aber wir müssen noch etwas anderes in Betracht ziehen.

In gewissem Sinn noch bemerkenswerter und für das Verständnis der künftigen Entwicklung genau so wichtig wie diese Vielheit, ist *die Einheit, welche den uranfänglichen Staub von Bewusstseinsteilchen* schon von ihrer Entstehung an zusammenfasst.« (S. 49/50)

Das was sich hier vollzieht, ist die *Zusammenrollung der Moleküle* in ihrer Innerlichkeit, entsprechend einem gleichen Vorgang beim Entstehen der Erde, dem diese die innere Energie aller dieser Entwicklungen verdankt:

»Die Erde verdankt ihre Geburt vermutlich einem glücklichen *Zufall.* Doch in Übereinstimmung mit einem der allgemeinen Gesetze der Evolution wurde dieser *glückliche Zufall,* kaum zustande gekommen, ausgenutzt und in einen naturgelenkten Ablauf hineinverschmolzen. Schon durch den Vorgang ihres Entstehens tritt die feine Hülle, in der sich das Innere der Erde konzentriert und vertieft, als organisches Ganzes in Erscheinung, wo man fortan kein Element mehr von den andern Elementen,

die es umgeben, trennen kann. Ein neues Unteilbares entsteht im Herzen des grossen Unteilbaren, welches das Universum darstellt. Wahrhaft eine *Prä-Biosphäre.*

... Zeitalter um Zeitalter nimmt kräftigere Färbung an. Etwas wird durchbrechen auf der jugendlichen Erde.«

»Das Leben. Es ist das Leben«. (S. 50/51)

Ist das noch der sachliche Forscher? Ist es nicht der Dichter, der sich in lebhaftem Nachempfinden in die Vorgänge versetzt, die ihm von der Forschung entgegengebracht werden und die er nun mit dem lebendingen Empfinden ausmalt, dass es das Leben, das wir in uns tragen, ist, das hier dies tut, dies erlebt, dies ist. Völlig vergisst er, dass er etwas nachempfindend darstellt, für das wir in unserer Kleinheit, in der wir als Produkte aus diesen urgewaltigen Vorgängen hervorgehen, völlig unfähig sind, diese in Analogie zu unserem Lebensempfinden zu erfassen. Aber indem der Leser in diese Mischung von Poesie und Tatsachenforschung durch Gedankengänge hineingeführt wird, die wie Tatsachenforschung erscheinen — auch wohl von de Chardin selbst so empfunden sind — entsteht die Überzeugungskraft dieser Darstellung, die von diesem Knotenpunkt aus nun ganz »konsequent wissenschaftlich denkend« weitergeht.

Nach Jahrmillionen, in denen sich die innere Zusammenballung weiter vollzieht, erfolgt die

Revolution der Zelle:

»Es ist alles in allem der Stoff des Universums, der in der Zelle, die zugleich so einheitlich, so einförmig und kompliziert ist, mit all seinen Eigenschaften wiedererscheint, — doch diesmal auf einer höheren Stufe der Komplexität, und folglich zugleich (wenn die Hypothese richtig ist, die uns bei dieser Untersuchung leitet) mit einem höheren Grad von Innerlichkeit, das heisst Bewusstsein.« (66) Die ganze Bedeutung und Entwicklung der Zelle und Zellenzusammenhäufungen als Träger des Lebens wird nun geschildert — durchaus im Lichte der naturwissenschaftlichen Forschungen und des Entwicklungsgedankens — aber immer auch »im Lichte der 'Hypothese'«, wie er hier richtig sagt, eben dass diese Zelle schon dirigiert, durchdrungen ist von Bewusstsein und jede Vergrösserung der Komplexheit und Zusammenfügung die Macht dieses Bewusstseins vermehrt.

»Unter diesem Gesichtspunkt ... enthüllt und verkörpert die 'Revolution der Zelle' einen auf der Kurve der Erdrevolution gelegenen entscheidungsvollen und einzigartigen *Keimpunkt* — einen Augenblick, der seinesgleichen nicht hat. Es war ein einmaliges Ereignis auf der Erde des Protoplasmas, wie ein einmaliges Ereignis im Kosmos der Atomkerne und Elektronen.« (S. 82)

Hiermit erhält das Leben eine Sonderstellung gegenüber allen andern Erscheinungen, die sich auch im Laufe der Entwicklung bestätigt.

»Das Leben ist geboren und pflanzt sich auf der Erde fort, als ob es abgesondert für sich pulsierte. Uns geht es nur darum, der Verbreitung dieser einen Welle zu folgen — bis zum Menschen hin, und *wenn möglich, über den Menschen hinaus.«* (S. 83)

Auch in der Darstellung dieser Entwicklung verwendet de Chardin die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung. Er erkennt sie unbedingt an.

»Die ganze offensichtliche Vergeudung und die ganze Härte, das ganze Mysterium und das ganze Ärgernis, doch zugleich auch, um gerecht zu urteilen, die ganze biologische Wirksamkeit des Kampfes ums Dasein. Im Laufe des erbaumungslosen Spiels, das die in unwiderstehlicher Ausdehnung begriffenen Massen lebender Substanz einander gegenüberstellt und die einen in die andern hineindrängt, wird das Einzelwesen sicherlich bis an die Grenze seiner Möglichkeit und Kraft getrieben. Emporkommen des Geeigneten, natürliche Zuchtwahl, das sind nicht leere Worte« — Doch dürfen wir nicht übersehen, dass hier zugesetzt ist, »vorausgesetzt, dass man mit ihnen weder *ein Endziel noch eine letzte Erklärung verbindet.*« (S. 91) Wiederholt bekennt sich de Chardin zur Anerkennung des Entwicklungsgedankens in seiner vollen Konsequenz. Man kann zu seiner Überraschung eine Stelle finden, in der er davon spricht, dass der Mensch wohl dazu kommen werde, Leben künstlich zu erzeugen. Man kann solch ein Wort bei ihm finden wie dieses: »Der Mensch entdeckt nach dem treffenden Wort von Julian Huxley, *dass er nicht anderes ist als die zum Bewusstsein ihrer selbst 'gelangte Evolution'.* Niemals, scheint mir, wird der moderne Geist Ruhe finden (eben weil und insofern er modern ist), solange er nicht diese Schau zu der seinigen gemacht hat.« ... Im Bewusstsein eines jeden von uns *nimmt die Evolution sich selber wahr, indem sie sich widerspiegelt.*« (S. 211)

Wir wundern uns nur, dass de Chardin hier nicht an Karl Marx und den Marxismus denkt, sondern an Huxley. Kennt er den Marxismus so wenig? Dann dürfte er auch das nicht von ihm sagen, was er dann sagt.

Darwin, Lamarck, modernste Forschung sind studiert und werden ausgewertet. Hier ist er gründlich und — man könnte fast sagen — zuverlässig. Aber man darf das Eine nicht vergessen:

»Hier zeigt sich, auf der Stufe der belebten Teilchen, die Fortsetzung und das Wiedererscheinen der fundamentalen Technik des Tastens, diese spezifische und unbesiegbare Waffe jeder sich ausbreitenden Vielzahl. *Das Tasten, merkwürdige Kombination der blinden Willkür grosser Zahlen und der genauen Richtung nach einem angestrebten Ziel.* Das Tasten, das nicht ein blosser Zufall ist, dem man es gleichsetzen wollte, sondern ein *geplanter Zufall* ... »Ist die Möglichkeit, dieses Verfahren zu entwickeln, ... im Grunde nicht vielleicht, wenn man so sagen darf, das, was die Natur mit der Verschwendung *bezweckt?*« (S. 91)

»Tastende Verschwendung; *konstruktiver Erfindungsgeist:* Gleichgültigkeit gegenüber allem, was nicht Zukunft hat und nicht Gesamtheit ist. Unter diesem Zeichen nimmt das Leben kraft seiner elementaren Wirkungsmethoden seinen Aufstieg.« (S. 93)

Unter diesem Gesichtspunkten wird nun die Entwicklung des Lebens auf der Erde geschildert. Es entstehen Geschöpfe kleinster Art, die sich durch Teilung vermehren. Es entstehen kompliziertere Geschöpfe, die sich durch Zeugung vermehren. Hier wird eine Möglichkeit geschaffen, noch gewaltigere Massen von Leben, von gleichartigen Geschöpfen zu produzieren. Nun aber beginnt das, was weiterführt. Diese Geschöpfe reproduzieren nicht nur immer wieder ihre eigene Gestalt. Sie bilden Mutationen. Sie bilden neue Arten. Das geschieht in *Sprüngen,* in denen

plötzlich eine neue Gestallt hervorbricht aus einer bisherigen und sich gewaltig ausdehnt in ungezählten gleichen Geschöpfen, eben weil sie besser angepasst ist an die neue Umgebung — bis sie dann, bedrängt von neuen Lebensbedingungen, wieder in plöztlicher Mutation eine neue Gestallt und Lebensmöglichkeit findet.

So erheben sich durch die Jahrmillionen hin die mächtigen Stämme der verschiedenen Arten, in denen sich die Entwicklung vollzieht, und jede Art spaltet sich in verschiedene Stämme-Linien — solcher Entwicklungen. Die ungeheure Masse des Lebens und des Werdens ermöglicht dieses Auseinanderstreben wie in Strahlen, und jeder Strahl ist ein Tasten und Suchen. Einer von ihnen findet dann plötzlich jene Neugestaltung, in der sich neue Lebensmöglichkeiten erschliessen:

»Schon durch die Tatsache, dass die Zahl der Strahlen zunimmt und dass jeder Strahl, der sich ausbreitet, ausserdem die Zahl der Individuen vergrössert, vermehren sich auch die *»Versuche«* und die *»Erfahrungen«*. Ein Fächer als Ausläufer des Phylums (Stammes der Entwicklung) ist ein Wald von suchenden Fühlern. Begegnet einer dieser Fühler durch einen *Glücksfall* dem Spalt, der Formel, die den Zugang zu einem neuen Abschnitt des Lebens gewährt, dann gewinnt der Zweig, statt in einförmigen Abwandlungen Genüge zu finden oder zu erstarren an diesem Punkt, nochmals seine ganze Beweglichkeit. Es beginnt eine Mutation. Auf dem eröffneten Weg erneuert sich der Pulsschlag des Lebens, der bald von den beiden Mächten der Anhäufung und der Spaltung dahin geführt wird, sich wiederum zu verzweigen. Ein neues Phylum erscheint, wächst, und ohne notwendigerweise das Wachstum des Stammes, aus dem est entsprungen ist, zu ersticken oder zu erschöpfen, entfaltet es sich über ihm. Mit der Zeit sprosst vielleicht aus ihm selbst ein dritter und dann ein vierter Zweig — vorausgesetzt, dass die Richtung gut ist und dass das allgemeine Gleichgewicht der Biosphäre es erlaubt.« (S.101)

Man beachte hier, dass »Zufälle« dieses Finden der neuen Entwicklungsmöglichkeiten bringen und dass es andererseits das »Suchen« der Entwicklungsstrahlen ist, das dorthin führt. Es gibt dann Strahlen, die erstarren und in denen die Entwicklung nicht weitergeht. Sie haben die rechte Richtung nicht gefunden. Andere gehen weiter. Immer mehr erstarren unterwegs, einer kommt bis zum Menschen, und in ihm steigt die Entwicklung bis zur Bildung des *Bewusstseins* über alles sonstige Leben hinaus.

»Augenblicklich streiten sich Biologen und Paläontologen noch über die Formen — und vor allem über den Mechanismus der Umwandlungen des Lebens: (neudarwinistische) Vorwalten des Zufalls, oder (neu-lamarkistisch) Spiel der Erfindung beim Auftreten neuer Merkmale. Doch inbezug auf die Grundtatsache, dass es sowohl organische Evolution gibt im Fall des Lebens als Gesamtheit, wie in dem eines beliebigen Einzelwesens, hinsichtlich dieses Punktes, sage ich, stimmen heute alle Gelehrten überein.« (S.124/5)

Er selbst meint hier eine vermittelnde Stellung einzunehmen:

»Von verschiedenen Seiten wird man voraussichtlich in den folgenden Erklärungen eine zu sehr von Lamarck beeinflusste Auffassung feststellen (übertriebener Einfluss des »Innen« auf die organische Gestaltung der Körper). Doch man darf nicht vergessen, dass im »morphogenetischen« Wirken des Instinkts, wie ich es hier auffasse, dem (darwinistischen) Spiel der äusseren Kräfte und des Zufalls ein wesentlicher Anteil eingeräumt

ist. In Wirklichkeit schreitet das Leben nur dann glücklicher Zufälle fort; aber glückliche Zufälle, die erkannt und ergriffen — das heisst *psychisch gewählt* sind.« (S.135)

So kann er sagen:

»Der »Impetus« der Welt, wie er sich in dem grossen Bewusstseinsdrang verrät, hat seine letzte Quelle und *findet eine Erklärung für seinen Weg,* der eindeutig nach immer höheren psychischen Formen strebt, *einzig und allein in der Existenz eines Prinzips im Innern der Bewegung.*« (S.134)

Hier wird nun ganz klar aufgezeigt, warum es einem streng katholischen Theologen doch wieder möglich ist, diese erstaunliche Anerkennung der Ergebnisse der Wissenschaft auf diesem Gebeiet zu vollziehen.

Er hat von vornherein eine geistige Wirklichkeit — sagen wir »Spannkraft« — in das Atom hineingedeutet. Etwas ähnliches haben ja auch Physiker versucht, die meinen, sie könnten die Tatsache, dass man zu einem eindeutigen Festlegen der Reaktionen des Atoms nicht kommen könne, auf eine Art freien Willen in ihm deuten. Das ist zwar aufgegeben. Aber de Chardin nimmt diese geistige Kraft an, die sich in der Zusammenballung der Atome und der Bildung grösserer sich organisierender Wesen immer mehr zu wirklichem Bewusstsein über den Weg des Instinktes beim Tier entwickelt. Wie bei Pascal Jordan werden diese Vorstellungen benutzt, um schliesslich zu einem Weltbilde zu kommen, in dem Bewusstsein und geistige Werte bis zum Gottesglauben hin als konsequente Fortsetzung und wissenschaftliches Verstehen der Entwicklung aufgezeigt werden können.

Im Bewusstsein des Menschen — natürlich gebunden an seinen Körper — tritt nun die geistige Macht, die immer Triebkraft des Ganzen war, als eine neue Stufe der Entwickelung hervor. Hier trift er sich formal wieder mit dem Marxismus, der ja auch die gesellschaftliche Entwicklung, die getragen vom Bewusstsein des Menschen zugleich die bildende Kraft dieses mannigfaltigen menschlichen Geisteslebens ist, als eine neue höhere Stufe der von der Materie getragenen Entwicklung kennt.

Völlig ignoriert wird die Auffassung des Marxismus (kennt sie de Chardin überhaupt?), die in ihrer Art doch eine Ueberwindung von Darwinismus und Lamarckismus ist, wenn auch unter Benutzung aller ihrer Forschungsergebnisse.

Hier ist der gewaltige Gedanke der *Wechselwirkung* gedacht, in die alle Dinge und Wesen miteinander verschlungen sind, die aus der Schöpfermacht der Materie gegensätzlich gegeneinander, im Gegensatz sich findend oder sich angleichend und Helfer werdend, aufsteigen und in dieser Wechselwirkung und durch sie sich einander weitertreiben. Diese Geschöpfe schaffen in ihrer Entwicklung die Gegensätze, die sie zu zerstören oder die Entwicklung zu hemmen drohen. Sie erzwingen Anpassungen, Mutationen, die Weiterentwicklung ermöglichen, aber auch neue Gefahren für das eigene Leben oder das anderer schaffen bis schliesslich die Fähigkeit der bewussten Widerspiegelung hervortritt — mit ihr und über sie hinaus die Fähigkeit, das bewusst Angenommene zweckvoll zur Förderung des eigenen Lebens zu benutzen. Das geht über in die bewusste Beobachtung und systematische Verarbeitung in Begriff und Gedanken bis die menschliche Wissenschaft hervortritt als die stärkste Macht, Freiheit von der Natur durch die Beherrschung ihrer Gesetze, Freiheit in der Gesellschaft durch Erkennen ihrer Lebensgesetze zu gewin-

nen und so die Entwicklung einzuleiten, in der wir heute stehen, die zu Formen führt, die wir in ihrer Schaffensmöglichkeit und Freiheit noch nicht völlig klar schauen können.

Demgegenüber ist nun das Bewusstsein des Menschen und die daraus sich erhebende Entwicklung geistigen Lebens bei de Chardin eine Macht, die sich mehr und mehr von der Materie löst und über sie hinaus die Sphäre der Noogenese bildet. Hier bildet sich — die Erde umspannend, die Noosphäre, in der die geistigen Kräfte des Menschseins alles bedeuten, sich konzentrieren in dem Punkte, in dem diese Macht des Zusammenfassens stark und beherrschend sich eint, die Liebe.

Hier aber ist die Gefahr überwunden, die aus einer Betrachtung kommt, die dieses Zusammenfassen und dieses gestige Werden der Menschheit rein zurückführt auf materielle KRÄFTE. Auch hier wird die Vorstellung des Marxismus nicht berücksichtigt, nicht einmal angedeutet, dass der dialektische Materialismus im Herausbilden der gesellschaftlichen Bindungen und Gestaltungen des Menschseins eine neue Qualität der Entwicklung sieht, die sich sehr klar und stark von allen andern abhebt und scheidet und dem Menschen und dem Menschsein eine besondere Bedeutung gibt. Aber selbstverständlich wird an einer Stelle all das Hässliche und Bösartige über die östliche Gestaltung gesagt, was in der offiziellen katholischen Meinungsbildung darüber umgeht. (S.249—250). Auch hier erleben wir wieder, dass selbst ein so feinsinniger Mann, ein Gelehrter, der die weite Welt bereiste, so im Banne seiner gesellschaftlichen Umwelt steht, dass er nicht einmal merkt, wo er nichts weiss.

Die Menschheitsentwicklung in der zusammenfassenden Macht der Liebe erhebt sich zu immer geschlossenerer Umfassung des ganzen Erdrundes und eint sich in einem Punkte. Es wird von dieser Noosphäre gesagt:

»Daher müssen sich ihre Schichten, so unendlich sie sich auch ausbreiten, wenn wir ihnen in der entsprechenden Richtung nachgehen, irgendwo auch wieder zusammenfassen, in seinem Punkte vor uns — nennen wir ihn Omega —, der sie in sich verschmilzt und zur Ganze aufnimmt. — Wie unermesslich der Umkreis der Welt auch sein mag, so ist er schliesslich doch nur dort vorhanden und fassbar, wo sich seine Strahlen zusammenschliessen (geschähe dies auch jenseits von Raum und Zeit). Ja noch mehr, je unermesslicher er ist, um so reicher und tiefer und *folglich um so bewusster* kündigt sich der Punkt an, indem sich das von ihm umfasste »Sein-Volumen« konzentriert, — da ja der Geist, von uns gesehen, wesentlich Kraft der Synthese und der Organisation ist . . .

Irrtum ist also, die Ausläufer unseres Wesens und der Noosphäre im Unpersönlichen zu suchen. *Das Universall-Zukünftige kann nur ein Ueberpersönliches sein* — im Punkte *Omega.*« (S.253)

Schon der Punkt »Omega« sagt uns von dem Worte der Offenbarung: »Ich bin das Alpha und das Omega.« (Das A und das O.) Jesus der Christus ist diese zusammenfassende Macht, die am Ende dasteht, weil sie von Anfang an das Ganze durchdringt, umbildet. Er ist die Verbindung mit dem Schöpfer. Nun leuchtet das auf. — Es wird nicht ausgesprochen und ist doch klar, dass dieser Schöpfer es ist, dessen Kraft schon im Atom neben die materiellen Mächte diese Macht des Geistes, der Spontaneität, des Zusammenrollens und Zusammenfügens legte, die alles treibt, bildet und zu diesem Ziele führt.

Damit ist in geschlossener Durchführung ein Bild entworfen, das

dem der katholischen Theologie durchaus entsprechend geformt werden kann. Es ist der Christus gedacht, wie er uns etwa im Epheserbrief vor Augen gestellt wird:

»Er hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens nach seinem Wohlgefallen, das er sich vorgesetzt hat in *ihm,* dass es ausgeführt würde, da die Zeit erfüllet war, *auf dass alle Dinge zusammengefasst würden in Christo,* beides, das im Himmel und auf Erden ist, durch ihn.« (Eph, 1, 9.10)

Auch den Logosgedanken des Johannesevangeliums könnte man hier heranziehen, vor allem in der Vorstellung von der weitergehenden Incarnation des Logos in der Kirche Jesu Christi, was für de Chardin die katholische Kirche sein müsste.

■

Wenn man dieses geniale, feinsinnige und zielbewusste Gedankengebilde überdenkt, so fragt man sich zuerst: »Warum hat der Jesuitenorden diesem Manne nicht erlaubt, dieses Werk zu seinen Lebzeiten zu veröffentlichen?«

Zwei Punkte, die dazu Anlass gaben, zeigt er uns selbst in seinem Nachwort. Man sah die Gefahr des Pantheismus. So sehr er betont, dass dies alles dazu zwinge, die letzte Wirklichkeit — ja schon die von ihr in diese Weltentstehung gesandten Kräfte — persönlich — Gott überpersönlich zu denken —, es bleibt in der Form des Entwicklungsgedankens, sobald er auf die geistige Entwicklung ausgedehnt wird, die Frage, ob dann nicht »Sünde« eben Zurückbleiben der Entwicklung ist. Kann man das aber Sünde im Sinn von Schuld nennen?

Hier wird deutlich, warum de Chardin immer wieder so energisch feststtellt, dass es »Zufälle« sind, die diesem suchenden Wesen und Strahlen der Entwicklung die Möglichkeite geben, das Neue zu finden und dann, wenn sie es fanden, den Spalt in die neue Möglichkeit. Von diesem »Zufall« her kann dann bei ihnen die neue Entwicklung einsetzen. Was für die vom Auge des Menschen gesehene Entwicklung Zufall ist, ist eben von der anderen Seite das Angebot des Schöpfers, der hier seinen Wesen die neue Möglichkeit bietet. Es wird also hier das Doppelte erreicht. Es wird festgestellt, dass es Schöpfung ist, immer wiederkehrender Eingriff des Schöpfers, und dass es Entscheidung ist — immer klarer werdend Entscheidung und völlig klar als Entscheidung, da wo es sich innerhalb der menschlichen Bewusstseinssphäre um Neuwerden handelt. Beachten wir zugleich, dass nach de Chardin das Werden von Bewusstsein ja sicher nur geschehen kann unter mindestens zwei Menschen, dass er also als die rechte Auffassung vom Werden des Menschseins jene annimmt, die sie in einem Paar geschehen lässt, von dem aus dann die gewaltige Entwicklung einsetzt, die nun die Erde füllt.

Nicht spricht de Chardin von einem andern Anstoss, der in seinem Gedankengebäude für den frommen Katholiken — und jeden orthodoxen Christen — verborgen liegt. Es ist die Frage nach der Hölle, nach der ewigen Verdammnis. Ich sehe in seinem Bilde dafür keinen Raum. Die Zielsetzung ist die Rückführung aller zu der unendlichen Einheit des Omega, der heiligen Liebe. Hier freue ich mich seiner Haltung. Aber für Rom ist das schwere Ketzerei. Hier wird die Kirche wohl darauf bestehen müssen, dass die Seele des Menschen nicht einfach eine dieser in der

Entwicklung sich bildenden Wirklichkeiten ist, sondern ein besonderes Geschöpf Gottes, das er zu seiner Zeit einsetzt, dem er eine besondere Aufgabe, Entscheidung und damit doppeltes Schicksal zumutet.

Auch die Frage bleibt, wie es wohl in dieser Entwicklung mit der in der Geschichte geschehenen Offenbarung in Geburt, Leben und Tod Jesu von Nazareth steht. Aber da kann wohl gesagt werden, hier ist der Augenblick, in dem die geistige Entwicklung der Menschheit übergeht in das Hervortreten der zusammenfassenden Liebesmacht, die nun in ihm, dem Omega, deutlich wird. Jedenfalls wird die katholische Theologie noch einige Sicherheitsgedanken in dies System einbauen müssen, bis sie es wirklich als eine Möglichkeit katholisch-frommen Denkens anerkennen kann. Dass es dann einmal ihr in seiner genialen Gedankenführung und wundervollen Darstellung einen grossen Dienst tun kann, ist sicher.

■

Aber darf eine christliche Verkündigung dies Bild der Entwicklung benutzen? Was muss ich als evangelischer Theologe zu der Frage sagen, ob hier eine Möglichkeit liegt, dem Evangelium einen solchen Umbau moderner Weltanschauung zu geben, dass es von da aus dem modernen Menschen zugänglicher wird?

Ich sage mit aller Energie »nein«.

Warum?

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass in der Darstellung der Entwicklung — vor allen Dingen der des Lebens und dann des Bewusstseins — eine poetische Erfindungsgabe und Verklärung mitspielt, die den Leser gefangen nimmt, die aber ihm die fruchtbare Wirklichkeit dieser Entwicklung verdunkelt. De Chardin weist in seinem Nachwort darauf hin, dass er diese ja immer im Auge habe und durchaus nicht leugnen und verdunkeln wolle. Aber es schwindet doch ganz und gar alles jene — es wird wenigstens in seiner erschütternden Macht nicht deutlich — jene unendlich grausame Verschwendung von Leben und Lebenskeimen, die sich zum Teil vollzieht in grausamster Vernichtung des einen Lebens durch anderes Leben — in Formen, deren Grausamkeit wir einfach nicht verstehen können und wo unsere Seele verzweifelt fragt: Kann das Schöpfung Gottes sein? — Es hilft uns da nicht so einfach, Luthers Gedanken vom »unbekannten Gott« hier anzuführen. Dieser unbekannte Gott ist dem Menschen, der sich vor diese Wirklichkeit stellt, eben die Materie, derem blinden Schöpferdrang man keine Vorwürfe machen kann, die einen bewussten Gott treffen müssen.

Diese Frage wird um so schärfer uns bedrängen, wenn wir mit den Menschen zu tun haben, die denkend das grausame Geschehen unserer Zeit erlebt haben. (Leider haben es die meisten — auch unter den Christen — so erlebt, dass sie es unverarbeitet verdrängen konnten.) Die es erlebt haben, stehen mit doppeltem Ernst vor der Frage, ob der Gott und Vater Jesu Christi Schöpfer dieser Menschen ist, die das einander taten — und durchaus gewillt sind, es weiter zu tun oder wenigstens sich durch solche Dinge ihre Behaglichkeit nicht stören zu lassen.

Hier ist de Chardins Darstellung um so bedenklicher als er ja auch eine ebenso poetisch gefärbte Entwicklung der Menschheit zum Omega hin gibt, in der auch die Entwicklung unserer Zeit ganz in diesem Sinne

dargestellt ist. Gewiss wird der Marxismus — der dort in der weiten Ferne wütet — in der bezeichneten Gehässigkeit dargestellt, aber daneben eine Welt der geistigen Entwicklung, — und das ist für ihn ja wohl das Aufsteigen der »Kirche«, wie es dem katholischen Blick erscheinen mag — wenn er absieht von Spanien und Portugal, von Südamerika, aber auch von Kardinal Frings und allem, was der Klerikalismus von Spellman und Frings bis Lilje und Dibelius für die Verkündigung unseres Glaubens anrichtet.

Hier ist es diese selbstverständliche »Entwicklung«, die anleitet, alle Furchtbarkeiten dieser Menschheit, alles Versagen, in das wir mit eingeschlossen sind — auch die heilige Kirche und die Kirchen so den Menschen zu bieten, dass ihnen diese von diesen armen Menschlichkeiten getragene Verkündigung ja nicht zur Frage wird.

Aber da ist noch ein anderes:

Die Biologie als Entwicklungsgeschichte der höheren Tiere und Menschen schildert uns das Werden des bewussten Lebens dieser Geschöpfe in ihrem Eingehülltsein in die Wechselwirkung aller Geschöpfe als ein Werden ihrer Organe im Kampf ums Leben. Vor allem wird uns geschildert, wie das Nervenleben der Tiere und Menschen sich in dieser Wechselwirkung bildet und wie das zugleich das Bilden jener geistigen Welt ist, aus der sich das Gesellschaftsleben des Menschen erhebt und mit ihm sein technisches Schaffen, sein wissenschaftliches Forschen, sein Fühlen Denken, künstlerisches Gestalten — und sein religiöses Leben und Formen.

Hier wird — und das auch aus der Medizin wieder — der Zusammenhang der Nerven — und Gehirnmaterie mit dem geistigen Leben in einer Weise deutlich gemacht, dass wir an der Einheit von Körper und Geist — nein vielmehr — dass wir an der Bedingtheit unseres geistigen Lebens durch das Körperliche in seiner Gesamtheit — bis zurück zu all dem, was die Wechselwirkung der Materie von Uranfang an bedeutet, nicht zweifeln können. Alle überkommenen Vorstellungen von Seele und Leib, Geist und Körper, und schliesslich Zeit und Ewigkeit — werden dadurch in einer Weise erschüttert, dass wir uns fragen müssen, wie wir ehrlicher Weise, ohne uns Illusionen zu machen — ohne uns darum herum zu drücken — unsere Glaubenszuversicht neu erringen können.

Wir haben auch nicht das Recht — und nicht mehr die Möglichkeit — das danken wir dem Marxismus — unsere Gemeinden so zärtlich vor der Härte dieser Erschütterung zu bewahren, wie es unsere Kirchenregierung seit hundert Jahren gegenüber den Fragen der Entwicklung taten, so dass nun der Marxismus unsere unvorbereiteten Gemeinden mit seinen Fragestellungen überfallen und unsicher machen kann.

Diese Dinge müssen von Theologen — aber vor der Gemeinde in aller Öffentlichkeit ausgetragen werden.

Das heisst aber, dass wir unseren Mitchristen — und der ganzen Welt — sagen: Wir haben in der gesamten Wissenschaft *keinen Beweis* für das Dasein Gottes, für die ewige Zugehörigkeit unseres Wesens und Menschseins zu Gott und seinem Reich.

Wir haben auch keine Möglichkeit, von den Forschungen der Wissenschaft aus zu sagen — wie T. de Chardin es denn auch wieder manchmal tut, — dass doch die grössere Wahrscheinlichkeit darauf hinweist, dass dieser Glaube die Wahrheit uns sagt auch in Hinblick auf diese wissenschaftlichen Forschungen. — An ganz entscheidenden Punkten enthüllen wir Tiefen und Schrecken und Härten der Wirklichkeit, die wir mit unse-

rem kleinen Menschengehirn und Menschenherzen nicht mit dem Glauben an den Gott der Liebe vereinen können. — Immer wieder stellt uns auch unser eigenes Leben und unsere Erfahrungen mit uns selbst und den Menschen, die Erfahrung der eigenen und der anderen Sünde — vor den tiefsten Zweifel. Nicht der Glaube ist das so bequem Gegebene, sondern der Unglaube, und der Glaube an den Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi gehört zu dem Unglaublichsten, was es in dieser Menschheit gibt — die Botschaft des Evangeliums eine der kühnsten Botschaften und Verheissungen, die wir uns denken können.

Woher nehmen wir den Mut, sie zu verkünden?

Der Mut dazu wird uns gegeben durch dasselbe, was den Aposteln und Propheten ihren Mut gab, eben dies, *dass wir müssen,* dass uns in dieser Welt, wie sie ist und wie sie uns von der Wissenschaft dargestellt wird, der Ruf ergreift, der in Jesus von Nazareth in die Menschheit getreten ist, die grosse Verheissung, dass wir — wir die sündigen Menschen — Glieder und Träger seines Reiches der Wahrheit und Liebe sein sollen, mit der Forderung, uns für dies zu entscheiden — das zu glauben und zu ersehnen: »Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist«, dass wir leben dürfen in dem Ergriffensein, das Paulus ausspricht: »So jage ich ihm aber nach, ob ich es ergreifen möchte, gleichwie ich von Jesus Christus ergriffen bin!« (Phil. 2,13). Luther sagt es: »... der mich armen, verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben und *gewonnen* ... auf dass ich sein eigen sei, in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.«

Es ist alles Gnade!

Es wird über unser Leben die schwere Verantwortung gestellt, dass wir dies für uns und für unseren Mitmenschen als das Höchste wissen, ehren und ihm zu zeigen suchen — und dass wir deshalb sein Freund sind, wie er auch sei — deshalb darum ringen, dass unser Tun, unser Zusammenleben, unser Staat und unsere gesamte Gesellschaftsgestaltung nicht ihm das zerstöre, wegnehme, verdunkle. Es ist die schwere Verantwortung und doch die selige Verantwortung, weil sie die Liebe ist, die unsere Freude am Zusammenleben, Zusammenwirken, Tun und Schaffen mit den Menschen trägt und erfüllt.

Welches Weltbild mir die Umwelt zeigt, sei es das des Neuen Testamentes und seiner mythologischen Formen, sei es das der modernen Wissenschaft und das des entschlossenen Marxismus — ich nehme es als das, worin Gott mir diese Wirklichkeit zeigt, die er uns als Werkzeug unseres Tuns und Gesamtlebens gab — und durch die hindurch er mich ruft, den Mut zu dieser Haltung zu haben — und in der ich erfahre, dass dieser Mut — mir mein Leben gestaltend — gegeben wird. Immer unerbittlicher fordert dieser Ruf Jesu von mir, dass ich einem jeden Menschen so gegenübertrete, so mit ihm handle, dass ich über ihm diesen Ruf höre, dass ich alle Ereignisse der Welt unter diesen Ruf stelle. Immer deutlicher zeigt mir mein Beistand, dass er der Lebendige, der Auferstandene ist, der mir die Kraft gibt und den Glauben immer wieder stärkt, die Vergebung immer wieder erfahren lässt, wie den ersten Jüngern. — Alles ist Gnade!

Klar wird mir, dass diese Welt, die die Wissenschaft uns erschliesst, die wir technisch immer gewaltiger beherrschen, umgeben und getragen ist von der Macht, die uns hier ruft und hier die Aufgabe stellt und uns in dieser Welt durch sie und ihre Aufgaben hindurch zu seinem Reiche führt, ob hier oder in einer Welt, die über alles hinaus ist, was ich begreifen kann. Eines nur weiss ich mit Paulus:

— »Wir werden bei dem Herrn sein allezeit!« (1 Thess 4,17)

■

Aber sollten wir uns nun nicht ein Bild machen, wie diese Botschaft sich zusammenordnet mit dem, was die Wissenschaft heute sagt?

Ich könnte mir denken, dass man etwa sagt: »In Jesus Christus sind wir gewiss geworden, dass diese Welt umfasst ist von jener heiligen Wirklichkeit, die uns hier ruft.« Nun wollen wir sehen, wie von da aus alle diese Ergebnisse des Forschens aussehen und einzuordnen sind. Es könnte das etwas geben, ähnlich dem, was de Chardin darstellt. Allerdings eins als Bedingung: Es darf keine Abschwächungen geben dessen, was uns den Glauben schwer macht — ja ihn uns *menschlich* unmöglich macht.

Es muss den Menschen ganz deutlich werden, dass wir nur die eine Sicherheit des Glaubens haben, eben dies, dass Jesus Christus uns ergreift, ruft, stärkt und uns in die Haltung seiner Liebe versetzt, uns durch sein Vergeben immer wieder in diese Kraft stellt. Wo dieses heilige Sehnen und Mühen nicht ist, haben wir kein Recht, von Glauben zu reden. Alle blosse Gewohnheitsreligion, alle Kopfüberzeugung — noch so schön philosophisch bewiesen — ist Selbstbetrug und Betrug an der Welt, der man eine Verkündigung bietet, die nicht zugleich die heilige Sehnsucht ist, dass sie als Wirklichkeit in dieser Menschenwelt zwischen uns in Wahrheit und Liebe erscheint.

Wo man den Glauben »beweisen« will, steht diese Selbsttäuschung dahinter und werden Menschen in ihr bestärkt und nicht aus ihrer Gewohnheitshaltung zu der wahren, echten Entscheidung und Sehnsucht, in der des Glaubens Wahrheit und Kraft steht, herausgerüttelt.

Deshalb erscheint es mir das Richtige, solche Versuche gar nicht zu machen. Wir sollen sehr gut sehen und uns deutlich machen, was heute wissenschaftliche Erkenntnis über Welt und gesellschaftliche Wirklichkeit uns sagt und dann mit dem Rufe Jesu in unserem Dasein als bestimmende Macht hineintreten, mit ihr ringen, ihre Kräfte benutzen und ihre Aufgaben mit leisten und in das alles den Geist Jesu hineintragen in der Gewissheit, er wird seinen Segen den Menschen, uns und dieser Welt bringen. Wir sollten dann aber wissen, das letzte Geheimnis, das sich in dem allem offenbart, ist der ewige Gott, der *uns* in der engen Befangenheit dieser Erde wohl erfassen, bewegen, trösten und mit seiner vergebenden Macht umfangen kann und will, dessen Wirklichkeit aber er uns erst zu seiner Zeit erschliessen wird:

»Jetzt erkenne ichs stückweise, dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin.« (1 Kor. 13,12).

UKU MASING Confessio amantis

Für den weissen Teil des Menschengeschlechtes, und nur für diesen Teil, wird schon seit mehr als anderthalb Jahrhundert eine kapitalistische oder raubritterliche Heilslehre verkündigt, die sich für die absolut wahre und wissenschaftlich bewiesene Lehre ausgibt. Die Sätze oder Dogmen dieser Lehre lauten ziemlich knapp und klar ausgedrückt folgendermassen. 1. Nur die weisse Rasse hat ein Recht aufs Dasein, alle anderen Rassen müssen von der weissen Rasse mit verschiedenen, möglichst human erscheinenden Methoden ausgerottet werden, wenn aus ihnen nichts mehr zu erwarten ist, was zum Florieren der weissen Rasse beizutragen könnte. 2. Auch die weisse Rasse ist nicht homogen gediehen, ist nicht perfekt oder monolitisch, deshalb müssen auch die krankhaften Elemente aus ihr ausgemertzt werden und jeder Machthaber darf diese Elemente von neuem definieren. 3. Das geheiligte Mittel das Heil der weissen Rasse allseitig zu bewerkstelligen, ist der Krieg Aller gegen Alle, der auch als »freie Entwicklung«, »freier Wettbewerb« oder »der Kampf ums Dasein« usw. gepriesen werden soll. 4. Dieser totale Krieg wird noch ziemlich lange dauern, obwohl die Weissen schon jetzt sicher sein können, dass die wissenschaftlich bewiesene historische Notwendigkeit siegen wird. Sie müssen aber dennoch mit vereinten Kräften für eine bessere Zukunft einer x-beliebigen Generation kämpfen, denn die jetzt Lebenden werden diese Heilszeit nicht mehr erleben. 5. Diese eschatologische Generation wird nur aus weissen, rassigen, prächtigen usw. Edelmenschen, Herrenmenschen, Übermenschen usw. bestehen, denn alle Farbigen sind dann von dem weissen Licht ausgelöscht worden. 6. Das Heil dieser höchstentwickelten, messianischen Generation besteht darin, dass sie verglichen mit den heutigen Menschen öfters und mehr essen kann (weil sie sich durch die natürliche Zuchtwahl entsprechende Magen angeeignet haben werden) und weniger Arbeit zu leisten braucht, also »mehr vom Leben« hat. 7. Diese *Siegheilslehre* (weiterhin abgekürzt SHL) muss an allen Strassenecken verkündigt werden, obwohl sie als absolute und experimentell bewiesene Wahrheit jedem weissen Menschen angeboren ist. Da der Krieg die alleinseligmachende Methode ist, um diese kosmische Wahrheit (die sowieso überall herrscht) auch auf der mit allerlei Unwahrheiten infizierten Erde zum Siege zu führen, muss jeder weisse Mensch in seiner Innenwelt anstrengend kämpfen, damit er diese allgegenwärtige Wahrheit immer tiefer zu erkennen und immer völliger entsprechen könnte. Dieser Kampf ist notwendig, weil die Farbigen und die schlechten Elemente einen grossen Teil der weissen Menschheit seelisch mit Unwahrheiten durchgeblutet haben.

Diese SHL ist wohl nicht für den farbigen Teil der Menschheit gekreiert, aber es ist dennoch vom grossen Nutzen sie auch ihnen zu predigen. Die niedrigen Rassen müssen erkennen, dass die Natur sie zur Aus-

rottung bestimmt hat. Diese theoretische Erkenntnis hat ja eine eminente praktische Bedeutung, deren Geldeswert nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Wenn die Farbigen diese historische Notwendigkeit erkannt haben, so werden sie ihren Ausbeutern und Mördern keine unnötige Scherereien mehr bereiten, sondern ihnen behilflich sein. Ausserdem können sie dann ihr Schicksal in seiner Fülle annehmen und erleben und den Weissen danken, dass sie so human gewesen sind und diese Vollendung ihnen fast unentgeltlich geliefert haben.

Die SHL wurde eigentlich für die Fabrikbesitzer, Handelsherren usw. aus »der jüdischen Gesetzesreligion« wissenschaftlich umgedichtet und experimentell bewiesen, obwohl die Produzenten dieser Weltanschauung sie für ihre höchstpersönliche Erfindung gehalten und entsprechend für sich patentiert haben. Es ist eine merkwürdige Tatsache, dass diese Herren sich schon dieser Weltanschauung entsprechend betätigt hatten, ehe sie aus den Händen der Wissenschaftler dankend empfangen. Merkwürdig ist es auch, dass die Schöpfer der SHL nicht begriffen haben (oder nicht begreifen wollten, dass sie eine uralte »Gesetzesreligion« in eine »Wissenschaft« umbenannt hatten. Es ist aber keine Merkwürdigkeit, dass die SHL auch den kleineren und niedrigeren Weissen feilgehalten wurde und diese sie angenommen haben. Einerseits konnten die Herren dann ohne gewisse Gewissensbisse die Erwerbnisse der Arbeiter, die sich im Sinne der SHL erfolgreich betätigend für ein besseres Dasein der weissen Rasse kämpften, für sich einheimsen. Sie waren ja dazu selektiert worden. Anderseits haben auch die arbeitenden Klassen die SHL angenommen, weil sie jedem rücksichtslosen Draufgänger die Aussicht eröffnet ein angebeteter und beneideter Selfmademan zu werden oder wenigstens, seinen Kindern einen besseren Start in dem allweissen Jagd auf den unendlichen und unsterblichen Profit zu ermöglichen. Das Christentum wird aber von der SHL vollkommen ausgeschaltet, wird nur als ein Deckmantel oder eine Dekoration gebraucht und als ein Überbleibsel betrachtet, den man bald als »niedrig« ausmerzen muss.

Es ist bekanntlich eine nutzlose und undankbare Mühe den ruhmsüchtigsten Verkündigern der SHL (wie Ch. Darwin, T. H. Huxley, E. Haeckel), die niemals ihre Vorgänger erwähnt haben[1], eine allgemein menschenfreundliche Haltung aufzumalen. Sie würden es als eine wissenschaftsfeindliche Beleidigung empfunden haben, wenn man ihnen solche niedrigere Gefühle wie Menschenfreundlichkeit angeschwärtzt hätte oder sie als Friedensbringer verherrlichen wollte. Sie haben ja immer wieder von dem Untergang der primitiven Rassen psalmodiert und den Krieg, wie ganz gewöhnliche Quacksalber auf allen Marktplätzen der Welt, die europäische Textilwaren führen, als einen Universalklebemittel ausgeschrien. Sie waren aber nur »Kinder ihrer Zeit«, wie man am leichtesten daraus erkennen kann, dass noch im Jahre des Herrn 1859 eine deutsche Anthologie als erstes Lied die Dichtung des fortschrittlichen Denkers Martin Tupper bietet, der heutzutage unverdienterweise unerwähnt gelassen wird, obwohl seine schlichte und grossartige Gedanken noch immer ein helles Licht auf die Entwicklung der SHL werfen. Ich erlaube mir einige herrliche Verse zu zitieren:

> The world is a tent for the world's true lords!
> Break forth and spread over every place,
> The world is a world for the Saxon Race!

Feebly dwindling, day by day,
All other races are fading away;
The sensual South, and the servile East,
And the tottering throne of the teacherous priest,
And every land is in evil case,
But the wide-scatter'd realm of the Saxon Race![2]

Der bekannte blonde Rassenmensch Otto Hauser hat um das Jahr 1910 seine Dichtung »Atlantis« mit den Worten: »Das Epos der Rasse. Weisses Adeltum im Ringen mit schwarzer Sinnen- und gelber Geldgier« angepriesen. Ein dichtiger Mensch soll nach einem Wilhelm Arminius ähnliche Bücher »mit aufjauchzender Seele aufnehmen« und das Geld solchen Weissen überlassen, die diese Last des weissen Mannes heldenhaft ausdauernd tragen müssen.

Noch netter klingt die Behauptung eines hochweissen Mannes: »Der Krieg ist der grosse Zuchtwahlprozess für die Bewohner unseres Erdballs«[3], der damit nur einen Gedanken ausspricht, den seine geistigen Väter mit wissenschaftlicheren Worten viel dunkler, genauer und länger ausgedrückt haben. Aber er schreibt für die arme, bildungshungrigere, niedrigere Masse. Und der erste Weltkrieg hat in dieser Haltung nichts zu ändern vermocht. In einer hochwissenschaftlichen Zeitschrift wird von den Patagoniern behauptet: »Es ist ein sehr hässlicher Menschenschlag mit allen Anzeichen der Degeneration und von äusserst niedriger Kulturstufe«[4]. Herr M. Junge konnte sich wohl kaum vorstellen, dass er wegen seiner Hautfarbe und wegen seines Bartes, des Schmuckes seiner Mannheit (der vom Gott oder von der Natur nur den höheren Rassen verliehen wird), den Patagoniern auch sehr hässlich vorkam und auch sie von seiner Kulturstufe nicht sehr erbaut gewesen sind. Über die niedrigeren Weïssen hat man aber damals noch schlimmere Dinge geschrieben, die uns schon an die Spötteleien des berühmten Kollektivautors Martinus SCRIBLERUS erinnern, obwohl sie als DIE Wahrheit verkauft werden. Ich denke an Johannes Lang und Jörg Lanz von Liebenfels (vielleicht identisch?), der die Wissenschaft mit der Theorie bereichert hat, dass die biblischen »Haargötzen« und »Feldteufel« Halbmenschen aus sodomitischen Verbindungen gewesen wären, mit denen sich wiederum alle orientalische Völker vermischt hätten. Es ist jammerschade, dass wir nicht mehr wissen können wie sich Martin Tupper und die Prediger der SHL zu dieser Theorie geäussert hätten. Immerhin können wir annehmen, dass sie den jungen Mann als eine zukünftige Leuchte der exakten Wissenschaft behandelt hätten.

Obwohl unsere Vorväter vón diesem ins Dasein und aufs Dasein geworfenen wissenschaftlichen Licht verblendet wurden, haben sie doch dunkel geahnt, dass hier etwas nicht stimmt. Sie haben doch gefühlt, dass diese SHL »descendit ad inferna«, aber niemals »ascendit ad coelos« sein kann. Auch der gemeine Mann wusste seit Langem, dass den Tyrannen »pour endormir leurs subiects soubs le ioug« alle Mittel sich anpassen, wie z. B. »les theatres, les ieux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bestes estranges, les medailles, les tableaux, et aultres telles drogueries«[5]. Das »Licht der Naturwissenschaft« war aber zu blendend und zu verlockend, so dass sie nicht mehr erkennen konnten, dass es sich hier wiederum um eine altbekannte Pille handelt, die immer menschheitsfeindlich und gesundheitsschädlich gewesen ist. Die Firmeninhaber haben diese Pille unter immer modernen und schöneren Namen auf den Daseinsmarkt ge-

worfen. Als Gebrauchsanweisung wird dabei eine Mythe erzählt, in der den treuen Kunden und Patronen das allergemeinste Glück in einer sehr fernen Zukunft versprochen wird, wenn sie nicht nur abtrünnig werden. La belle dame Nature will von ihren mutigen Bekennern und Anbetern ja nur, dass sie die grösstmögliche Anzahl der Köpfe ihrer Nebenbuhler vor ihre Füsschen legen, damit La belle dame sans merci sich selbst und ihren Hofgenossen aus diesem Gladiatorenkampf eine gewisse materielle Seelenhaftigkeit holen könnte. Diese Mythe verlangt einen festen Glauben in dem Körper des Bekenners und verwirft den Geist und das Denkvermögen prinzipiell als ein Beiprodukt des Kampfes zwischen den Körpern. Die Vernunft ist nur dazu entwickelt worden, um diesen Kampf zu organisieren und »tiefer« zu machen. Die einzige Wahrheit, der Krieg Aller gegen Alle, residiert in dem Körper und da die Vernunft sie ansgefunden hat, braucht man von dem heutigen Datum n.u.Z. an nicht mehr über die Welt und den Menschen nachzudenken. Da ein einfacher Mann doch niemals so weise werden kann wie ein Professor, welcher von der Natur auf einen Lehrstuhl selektiert wurde, ist das Denken eine profitlose und ebendeshalb auch eine böse Tat. Das Denken könnte die Menschen zu revoltierenden Proletariern machen, wodurch sie vom dem Wege der bewiesenen Wahrheit abirren würden. Deshalb predigen die Ausleger der Mythe auch immer: Mit dem Denken erreicht man wenig, oder gar nichts, durch den aktiven Kampf, durch die praktische Betätigung kann man alle Güter der Erde »beerben«! Aber das Beste, was du tun kannst, mein Sohn, verbinde beide! Werde ein Kriegsmaschinenerfinder, dann wirst du alt und lebenssatt werden und deine Kindeskinder werden die angezündete Fackel[6] unter deinen Augen in ihren Kindern entwickelter anzünden, da sie alle schon Besitzer moderner Munitionsfabriken sein werden! Man fühlt sich lebhaft in die Gesellschaft jener Männer versetzt, welche die Menge ihrer pfeilartigen Knaben bei sich haben, »wenn sie mit ihren Feinden handeln im Tor« (Ps 127,5).

»Verwirf den Gedanken des unwissenden Satans, der die Unwissenheit dir leicht machen will und dir befiehlt, dass du nicht forschen und suchen sollst und dir den Glauben an das befiehlt, was du nicht erkennst und dass du für wahr hältst, was du nicht einzusehen vermagst.« Dieser Gedanke, den Ibn-ul-Mukaffa' vielleicht doch nicht als Erster ausgesprochen hat[7], ist auf alle Potentaten »der Welt« anwendbar. Leider sind sie aber klüger, sie können nämlich dem Menschen einreden, dass er ja erkennt, dass er ja die gesunde Einsicht besitzt, wenn er eine »wissenschaftlich und experimentell bewiesene« Lehre annimt, wenn er die neuetikettierte Pille dreimal täglich einnimt, nach der Mahlzeit, bitte. Der Mensch denkt dann gewöhnlich nicht mehr, dass eine Lehre oder eine Weltanschauung niemals bewiesen werden kann, da sie immer nur eine Voraussetzung oder eine Deduktion ist. Da auch die matematischen Wahrheiten eigentlich nur Deduktionen aus logischen Grundsätzen sind, können ja nur Sinnesdaten bewiesen werden. Aber jeder neue Tyrann hat die profitbringende Gewohnheit, sich als einen richtigen Engel der Wahrheit und der Freiheit zu präsentieren, wenn er die Menschheit von dem Joche des vorigen Königs von Nemi befreit, um sie mit einem moderneren und schwereren Joche beglücken. Jeder Tyrann fängt immer mit einem Freidenkertum (das schon vom J. SWIFT als eine »Freiheit vom Denken« charakterisiert wird) an und beendigt seinen Laufbahn als der alleinige Beschützer der letzten, der absolut richtigen Wahrheit, welche in einem unendlichen Raum für eine endlose Zeit gültig sein wird. Die einzige Wahrheit des Tyrannen hat aber

immer gelautet: Ihr sollt nicht denken, ihr sollt mir glauben und meine Sklaven sein, damit ich alle niedrige Rassen und solche niedrigdenkende Menschen, die meine Waren verachten, abschlachten kann! Er lässt seine Gelehrten fortfährend beweisen, dass seine Wahrheit die allerletzte, die umfassendste und eine ewige ist, weil sie so und so bewiesen werden kann. Aber er lässt sie niemals sagen: Bewiesen ist sie dadurch, dass derjenige, der sie euch aufnötigen will, die Macht dazu besitzt, denn wenn sie falsch wäre, so hätte er keine Macht! Seine Hofprediger, von denen ein Tyrann immer einen Legion hat, verraten ihn nicht und verstehen manchmal auch selbst nicht mehr, dass die Beweglichkeit der Hand noch nicht beweist, dass sie nur zum Töten entwickelt worden ist. Natürlich hat es immer Menschen gegeben, die ein Tyrann nicht erfassen und umlegen will, da es für ihn vorteilhafter ist solche »Aussenseiter«, die ihn verlachen, als »unwissenschaftlich« Denkende an den Pranger zu stellen. Es sein beispielsweise soche Männer wie W. H. MALLOCK, S. BUTTLER und B. SHAW erwähnt[8].

Auf dass die SHL nicht als eine bittere Pille empfunden werde, wird sie gewöhnlich mit einem Blick in die Vergangenheit versüsst. Der Krieg ist ebenso ewig wie die Zeit, denn sie ist ein Zuchtwahlprozess. Die Menschen der Vorzeit hatten jedoch die Segnungen des Krieges nicht so reichlich geschmeckt und nicht so tief erkannt wie wir, deshalb waren sie auch noch nicht mit einem Anzug aus dem englischen Tuch ausgestattet, hatten weniger zu essen und wussten noch nichts von »dem persönlichen Wert der kulturellen Ernährung« (von dem E. Haeckel monistisch gepredigt hat, auch ihre Lebensbedingungen waren wirklich unerhört schlecht, viel schlechter als die der modernen Arbeiter usw. Es gibt hunderte solcher Klagelieder, welche uns klar machen wollen, dass der Krieg die Kultur geschaffen hat und nur der Krieg die Kultur noch immer höher führen kann. Man soll nur an diese Wahrheit glauben und sich ihr entsprechend praktisch betätigen. Diese Wahrheit ist ja sowieso wissenschaftlich bewiesen, so dass der moderne Mensch sich wirklich nicht mehr eine grössere Mühe zu geben braucht, als sie nur durch drei Tropfen Blut zu ratifizieren. Unsere Vorväter mussten der Wahrheit viel grössere Opfer bringen, weil sie es noch nicht so weit gebracht hatten. Diesen Predigern der SHL wird auch heutzutage geglaubt, weil sie immer jedem Menschen bekannte Beweise anführen können. Aber sie verschweigen immer die Haupttatsache: die Entwicklung der Kultur hängt nur deswegen vom Kriege ab, weil die Kriegsherren ihre in der Kriegszeit allgemein bekannt gewordene Errungenschaften sowieso verkaufen müssen, da sie für eine fortschrittlichere Kriegsführung nicht mehr zu gebrauchen sind. Diese Tatsache beweist aber nicht, dass die Menschheit ohne Kriege niemals Flugzeuge oder effektvolle Medikamente bekommen hätte. Jedem Hörer ist es klar, dass in solchen Argumentationen Manches verschwiegen oder schief dargestellt wird, aber solche »Nebensächlichkeiten« werden grossmütig verziehen. Man besitzt ja selbst schon einen felsenfesten Glauben an die Nützlichkeit des Krieges und an die Herrlichkeit der Gegenwart, man lässt sich gern überzeugen, dass dieser Glaube ein richtiger, monistischer Glaube ist. In den primitiven Mythen wird ja manchmal die Nützlichkeit des Todes mit denselben Argumenten bewiesen, die in den monistischen Predigten als neue Erkenntnisse der Wissenschaft angepriesen werden! Wir glauben auch gerne, dass wir »mehr vom Leben« haben, aber wenn wir die Möglichkeit besässen, die Forderungen, die ein Ahne von

uns an das Leben gestellt hat, mit dem zu vergleichen, was er gewöhnlich bekommen hat und haben konnte, so würden wir schon zweifeln, ob das Verhältnis zu unserem Gunsten ausfällt. Wir sollen es glauben, aber wir wissen es nicht. Wir wissen aber ziemlich klar, dass ein Mensch, der da behauptet, dass unsere Väter unglücklicher gewesen sind als wir, und unsere Kinder weniger leiden müssen als wir, sich einem Kriegsunternehmer verkauft hat, der die Nebenprodukte seiner Fabriken möglichst teuer veräussern will. Der Selfmademan hat tief erkannt, dass den Menschen eingeredet werden muss, dass sie »mehr vom Leben« haben müssen als ihre Väter. Nur dann kann er immer mehr produzieren, immer schlechtere Waren immer teuerer verkaufen. Erst dadurch, dass dem Menschen gezeigt wird, wie gross seine Forderungen an das Leben sein könnten, wird er ein richtiger Lohnsklave und ein tüchtiger Soldat, der für das Monopol seines Kriegsherrn (das meistens »Vaterland« genannt wird, obwohl auch andere Namen gebräuchlich sind) den Heldentod sterben wird. Sein Kriegsherr dankt ihm dadurch, dass er sich niemals die Vorstellung leistet, wie die Welt wohl aussehen würde, wenn er oder seine Familie der einzige Verkäufer wäre, der nur an seine eigene Sklaven seine Schundware absetzen kann.

Es gibt noch andere Heilslehren, die der trostlosen Geschichte der Menschheit einen erträglichen Sinn geben wollen. Nach einer alten, periodisierenden Lehre war der Uranfang eine Zeit des vollkommenen Glückes. Es wird dann auch sehr oft angenommen, dass die gute Zeit einmal wiederkommen wird, wenn der gute Gott (oder der Kulturbringer) aus der Hölle, aus der Verbannung usw. wieder zurückkehren wird. Es gibt sehr viele Abarten dieser Lehre, die beinahe allen primitiven Völkern bekannt ist. Deshalb hat die SHL des XIX/XX. Jh-s zuerst sehr viel Mühe darauf vergeudet, um nachzuweisen, dass eine solche Vorstellung von der Entwicklung der Menschheit grundfalsch wäre. Eine Zeit der Vollkommenheit kann es ja schon deshalb nicht gegeben haben, weil die erlösenden Kriegsherren diese Zeit erst in der fernen Zukunft herbeiführen wollen. Sie sind also die guten Götter, welche die Menschheit sich herbeigewünscht hat, aber sie am Anfang nicht dagewesen, weil die Menschen dann schon jetzt »alles vom Leben« haben müssten! Kein Kriegsideologe hat erklären können, wie es möglich gewesen ist, dass die Schamanen eine solche falsche Lehre verbreiten konnten. Man hat manchmal wohl von einer Idealisierung des eigenen unschuldigen Kindesalters usw. gesprochen, aber man hat doch nie gefragt, ob die primitiven Menschen ihre Kindheit jemals idealisiert haben usw. Die trostlose Weltanschauung, dass die Vergangenheit glücklicher gewesen ist und die nächste Zukunft noch schrecklicher sein wird, ist eine Verneinung der Gegenwart. Und doch will jedermann glauben, dass seine Eltern und er selbst etwas für die folgende Generation geleistet haben, auch derjenige, der sich für eine blosse Wiederholung seines (Gross)vaters hält. Die Ahnenreihe ist jedenfalls durch ihn länger und herrlicher geworden, sein Sohn wird also doch »mehr vom Leben« haben.

Es wird aber schreckenerregend klar, was die Kriegsherren des XIX. Jh-s verbrochen haben, wenn man nur eine einzige Tatsache und ihre Behandlung betrachtet. Bekanntlich behauptet diese primitive Heilslehre, dass die Glückszeit kriegslos gewesen ist. Diese Vorstellung kann nun nicht mehr mit den gemeinen Worten abgetan werden, dass sie ein Wunschtraum eines primitiven Kämpfers gegen Alle ist usw. Ein Mensch hätte nun

folgern sollen, dass der Wunschtraum einmal doch in einem gewissen Sinne historisch wirklich gewesen ist. Nicht so aber die Ideologen der Kapitalisten. Sie haben zuerst ihren Brotsherren geraten solche Völker auszurotten, weil man ihnen ja sowieso keine teure Waren verkaufen könne und ihr Vorhandensein die SHL gefährde. Dabei versuchten sie zu beweisen, dass diese Menschen, obwohl sie sich nicht untereinander bekämpften, dennoch kriegerisch wären, da ein jeder von ihnen gegen einen Fremdling kämpfen würde wie jeder «animal très méchant, quand on l'attaque, il se défend». Man hat bald herausbekommen, dass sie solche Fremden nicht für richtige Menschen, sondern für Krankheitsdämonen usw. gehalten und entsprechend behandelt haben. Eigentlich haben sie ja Recht gehabt.[9] Da die schlichten Weissen, dennoch wissen wollten, wie es mit der Kriegslosigkeit steht, tröstete man sie mit solchen wissenschaftlichen Erkentnissen, die man richtigerweise nur Ammenmärchen für Kriegssklaven betiteln müsste.[10] Der obengelobte Vald. Vedel schreibt:

> »Wohl gibt es Völker, die Kriege kaum oder gar nicht kennen, doch diese alle sind auf einer niedrigen Stufe geblieben. Zerstreut lebende Sammler- und Jägervölker wie Polarvölker oder die Veddas auf Ceylon sind völlig unkriegerisch; die kultiviertesten und *aufgewecktesten* Südsee- oder Afrikabewohner jedoch, bzw. die Fidschis und das Dahomevolk sind zugleich die kriegerischsten unter den *wilden* Völkern«.[3]

Man könnte annehmen, dass man sich eine solche alogische Naivität geträumt hat, aber sie ist doch gedruckt worden. Da auch von anderen primitiven Völkern Ähnliches berichtet wird, kann man doch annehmen, dass K. RASMUSSEN seinen Eskimos doch des Guten nicht zu viel hinzugedichtet hatt,[11] und wenn man auch ihm nicht glauben will, so ist es doch jedem Unvoreingenommenen klar, dass die Eskimos wenigstens ebenso kultiviert und aufgeweckt sind wie die Menschenfresser auf Fidschi.

In diesen unkriegerischen (wir können auch sagen: urkommunistischen) Gesellschaften gibt es natürlich auch Streitigkeiten zwischen einzelnen Stammesgenossen. Bekanntlich müssen die Gegner dann Schmähllieder vortragen und die Zuschauer entscheiden, welcher von beiden einen kräftigeren Geist besitzt und deshalb im Rechte ist. Die streitenden Schamanen versuchen einander totzusingen, wie im finnischen »Kalevala« Väinämöinen und Joukahainen. Diese Tatsache ist neben vielen anderen ähnlichen, die ich hier nicht aufzählen kann, für mich der Grund gewesen anzunehmen, dass die sehr verbreiteten Vorstellungen von einer »goldenen Vergangenheit« doch eine gewisse historische Wirklichkeit besitzen. Sie sind (manchmal sehr idealisierte) Erinnerungen an eine längstvergangene Zeit, an eine niemals ganz ausgestorbene Mentalität, welche ich die schamanistische nennen möchte. Nach dieser Denkweise gilt nur der Kampf gegen die Naturgewalten und Krankheiten (oder Dämonen) für menschenwürdig, der Kampf gegen die Mitmenschen wird aber als eine Geisteskrankheit betrachtet.

Der Mensch besass damals Waffen und Arbeitsgeräte, besass auch einige Namen und wenigstens ein Privatlied, vielleicht hatte auch jeder einen besonderen Schutzgeist. Der Mensch traute damals auf seinen persönlichen Geist und auf seinen Schutzgeist und nicht auf seine Waffen oder Arbeitsgeräte. Dieselben waren ja vor Bronzezeit ziemlich zerbrechlich.

Die Kriegsideologie des Kapitalismus hat den Menschen so verblendet, dass auch ich selbst mir zuerst nicht vorstellen konnte, wie eine solche Periode so lange gedauert haben kann, dass die Menschheit eine Erinnerung an sie behalten hat. Da es Mörder auch damals gegeben hat, scheint es sonderbar, dass es keine organisierte Mörderbanden gab, die natürlicherweise Reiche gegründet hätten usw. In den Versöhnungsriten aber wird der Mörder meistens als ein Besessener betrachtet, es ist also vorstellbar, dass er oft auch wie ein Geisteskranker behandelt wurde. Dass die Meisten eine Trepanation o. dgl. nicht lange überlebten, war zu erwarten, wahrscheinlich sind aber auch einige Mörder gesund geworden. Natürlichweise gab es dann wenig »Helden«, wenn ein »Heldenkampf« solche Früchte trug. Anderseits ist es eine historische Tatsache, dass eine Ideologie weiterlebt, wenn die Wirklichkeit sich auch sehr verändert hat. Wir brauchen nur an das römische Reich der deutschen Nation zu denken, wenn wir ein komisches Beispiel haben wollen. Es ist auch ja eine allgemein bekannte Tatsache, dass die meisten gebildeten Menschen auch heutzutage mit dem fortschrittlichen Denker Ptolemaios die Erde für den Mittelpunkt des Weltalls halten und »die Naturgesetze« des viktorianischen Kapitalismus auch in den Magellanischen Wolken voraussetzen!

Es ist also möglich, dass die Periode der schamanistischen Mentalität sehr lange gedauert hat. Schwerer ist die Frage: Wie konnte die Menschheit überhaupt diesen Weg verlassen, um ein zerhacktes Beutestück der geisteskranken (oder geistlosen) epischen Raubmorder zu werden? Müssen wir einen diesbezüglichen Sündenfall annehmen? Oder sollen wir glauben, dass die Überlebenden eines ausgestorbenen Planeten uns den Krieg gebracht haben? Sonderbarerweise gibt uns keine primitive Mythe eine befriedigende Antwort darauf. Auch sie stehen vor einem Rätsel. Obwohl der Krieg wirklich von den anderen Planeten gebracht sein kann, ist er doch vielleicht auch als eine irdische Entwicklung erklärbar. Dieser Abweg, diese Deszendenz hängt vielleicht irgendwie mit der Entdeckung der Metallen zusammen. Wenn die Waffe oder das Werkzeug nicht mehr zerbrach, fühlte der Mensch sich plötzlich ganz anders. Er weiss noch nicht, was er mit seinem Werkzeug leisten kann, aber er ahnt, dass es ungeahnte Möglichkeiten bietet. Diese Ahnung der Freiheit steigert sich dann zu einer Zerstörungswut, die man auch heutzutage an allen Kindern beobachten kann. Das Werkzeug und die Waffe sind mächtiger als der Mensch und dauern viel länger. Also sind sie göttlich und herrlich! Sie werden zu Naturgewalten und zu ideellen Grössen. Gewöhnlich denkt man ja auch heutzutage so. FECHNERs Prophezeiung vom Jahre 1835, dass binnen zwei Jahren der Elektromagnetismus alles Maschinenwesen gänzlich umgestalten würde, ist den meisten Menschen unbekannt, M. FARADAY kennt man vielleicht dem Namen nach, von T. A. EDISON hat man gehört, aber die Werkzeuge und die Waffen, welche sie der Menschheit ermöglicht haben, werden als ewige Objekte angebetet. Diese ewigen Objekte, die »erfunden« werden, offenbaren sich so den Sterblichen. Wenn die Erfindungen vervollkommnet werden, bedeutet es nur, dass die absoluten Objekte oder die Ideen besser und tiefer erkannt werden. Die Maschine wird angebetet, der Erfinder wird vergessen, denn der Geist ist ja nach der SHL ein nichtswürdiges Ding. Die göttliche Maschine aber gibt ihren Anbetern diese heissersehnte Macht, die alleinseligmachend geworden ist.

Diese errungene Freiheit den Mitmenschen gegenüber, diese Versklavung unter die mächtigen Waffen hat das Dasein des primitiven Menschen vollständig verändert. Die bisherige Ordnung in der Welt war nun veraltet und unmöglich geworden. Der bronzezeitliche Mensch muss diese Ordnung stürzen, damit er selbst eine sittlichere und fortschrittliche einführen könnte. Diese neue Ordnung ist der hochberühmte »Krieg Aller gegen Alle«, »der Kampf ums Dasein« usw., die also kein anderes Ziel haben kann, sondern zu gleicher Zeit ein Prozess und ein Ziel ist. Da der Mensch aber dennoch nicht ohne ein Ziel leben will, so beginnt man von einer hochentwickelten, allmächtigen Waffe zu träumen, welche eigentlich die Idee aller ideellen Objekte oder ihr Urgrund ist, welchen der Mensch doch einmal erkennen oder ausnutzen kann. Es ist eine Selbstverständlichkeit, dass man von nun an eigentlich nur gegen Ebenbürtigen kämpfen kann, denn ein Tier besitzt keine Waffen und ein Niedergeborener muss sich mit veralteten Waffen durchschlagen. Ein Adelsmann kämpft nur gegen Adelmänner. Er will beweisen, dass die Kraft und der Stoff seiner Waffen göttlicher sind als die entsprechende Qualitäten seines Gegners. Sein Heldentum offenbart sich in den epischen Tatsachen, die von den Hofpoeten aufgebauscht werden, obwohl man sie rein zahlenmässig wiedergeben kann. Unser Held raubt Vieh und Frauen, erbeutet Waffen (die er meist seinen Soldaten aufteilt) und mordet Adelsmänner, deren geringere Macht schon beweist, dass sie episch ermordet werden sollen. Mit diesem armseligen Heldentum beginnt ein neues Zeitalter — das Zeitalter der Raubmörder, der Privatbesitzer, der Handelsherren und der ausgewählten Rassen usw. — das bis zum heutigen Tag gedauert hat und wahrscheinlich noch sehr lange dauern wird.

Dieses Zeitalter hat wirklich einmal begonnen. Vielleicht gibt es unwiderlegbare Beweise für diese Behauptung, vielleicht genügen aber schon die traditionellen Einleitungen der tibetanischen Epen. Die klingen fast so als hätten die Erzähler den Umschwung selbst miterlebt, jedenfalls wissen sie, dass unlängst das Leben anders gewesen ist und so bald nicht besser werden wid. Einer von ihnen erzählt:

> "Suppose there where a father and mother having two sons, if one son, after doing to others everything bad, came with gifts of wealth, he was applauded by father and mother both, "That boy has gained wealth: he was wise"... Even in body the son came to be inferior to his father in vigour. For whatever had to be done the sons came to be incompetent. 'How?' — if this is asked: one brave man spear in hand, would range hither and thither amid an army, among a myriad, among a thousand: not merely that, if he had ravished another's wife, or robbed up and down, or committed theft and done injury to people, he was not afraid of its being known: it was taken in good part; with no sense of shame, to all people he was said to be a fit associate."[12]

Die Haltungsweise dieser weisen und heldenhaften Übermenschen hat schon D. HUME als eine der Raubmörder eigentümliche charakterisiert, in dem er die Römer beschuldigt, dass sie »never ascribed their sufferings to their vices or dreamed of repentance and amendment. They never thought that they were the general robbers of the world, and reduced opulent nations to want and beggary. They only created a dictator, in order to drive a nail into a door; and by that means, they thought they had sufficiently appeased their incensed deity«. Wir wissen von keinem

Herrenvolk, das anders gehandelt hätte, und wir können kaum glauben, dass Asoka sich wirklich bekehrt hat!

Es ist deshalb völlig sinnlos einen Unterschied zwischen einem episch heldenhaften Raubmörder (oder Feudalherrn) und dem kapitalistischen Handelsherrn zu machen. Keiner von beider kämpft für sein Land oder für sein Volk, obwohl ihre Hofpoeten und Hofpriester davon hochtrabenden Worten sprechen — denn die Menschheit weiss doch immer noch, was eigentlich menschenwürdig wäre. Dieser Kampf für eine grössere Gemeinschaft ("my country", »die arische Rasse« usw.) ist nur ein Firmenschild, an das Alle glauben sollen und treue Bürger auch wirklich glauben. Begreiflicherweise gibt es eine ganze Menge solcher Schilder und Masken, hinter denen die Ideologen der Übermenschen sich fortschrittlich betätigen. Die schrecklichste Art einer Maske wird uns in der vorzüglichen Hofpoeten W. Wordsworths grossartigen »Thanksgiving Ode« feilgeboten:

> But thy most dreaded Instrument
> In working out a pure intent,
> Is man array'd for mutual slaughter;
> Yea, Carnage is Thy daughter.[13]

Aus diesen begeistert ausgesprochenen Versen folgt nun, dass der christliche GOtt für die Engländer eine Tochter erzeugt hat, die die Fehlerchen seines Sohnes JEsus und was Derjenige noch sonst verbrochen hat, verbessern soll. Er hat ja von Jüngern gesprochen und nicht von Leichen, hat also »a poor intent« gehabt. Anderseits müssen wir des guten Mannes T. Paine gedenken, dessen Verstand es dem alttestamentlichen GOtt nicht verzeihen konnte, dass er die Kanaanäer ausgerotten liess, dessen "The Age of Reason" aber durch Indianermörder und Sklavenhalter verwirklicht werden soll! Keiner von solchen Ideologen — wie freidenkerisch oder christlich er auch sich gebärde — kann es JEsus vergeben, dass Er keinen Glaubenskrieg angeordnet hat. Sie können auch GOtt die Tatsache nicht verzeihen, dass Er den Menschen nicht zu einem edlen Raubtier geschaffen hat, sondern ihm auch die pflanzliche Nahrung munden lässt. Deshalb erklären sie sich für daseinskämpferhafte Atheisten und behaupten schliesslich, der urprimitive Mensch und seine hochentwickelte Gesinnungsgenossen in dem Zeitalter der exakten Wissenschaft stünden doch den Tigern am allernächsten (T. H. Huxley). Hoffentlich wird man einmal solche Gedanken wirklich für Gehirnausdünstungen (wie ja sie auch von denselben geprahlt haben), für solche geisteskranker Kinder, halten. Wir müssen dennoch leider fürchten, dass diese experimentell bewiesene Gehirnsekrete den Untergang der Erde herbeiführen werden, weil die Übermenschen eingesehen haben, dass sie anders überhaupt nicht zu beweisen sind. Dann kann ja niemand mehr sein Mund gegen die wissenschaftliche Wahrheit des »bellum omnium contra omnes« aufsperren (vgl. Jes 54,17)!

Die »niedrigeren Rassen« sind — wie Patrice LUMUMBA gesagt hat — im Namen der Religion, der Kultur und der Moral ausgebeutet worden. Aber den schlechten Elementen inmitten der selektierten weissen Rasse ist man nicht gnädiger gewesen. Wie oft haben die Prediger und die Naturwissenschaftler von dem unmoralischen Leben der Arbeiter gesprochen! Und wie klar hat ein Direktor der »South-Sea Company« um 1720, als er beschuldigt wurde, die Armen durch seine wertlose Aktien ausgebeutet zu haben, ein schlichtes und herrliches Glaubensdogma der Ge-

setzesreligion ausgesprochen: »God cannot love the wretch he starves«! In dem fortschrittlichen XIX. Jh. wurde dieses Dogma zu einer unlängst wissenschaftlich bewiesenen Tatsache befördert und in der exakten und klaren Sprache etwa folgendermassen bemäntelt: »The Naturale Selection« hat diejenige Menschen als eine niedrigere und aussterbende Entwicklungsstufe gekennzeichnet, welche sich nicht wehren können, wenn die Träger und alleinige Ausüber der »Natural Selection« sie als Sklaven und Abnehmer der Fabrikprodukte kultivieren (oder aussaugen) wollen. Da sie dem eigenen Volk angehören, ist es nicht angängig sie öffentlich zu bekämpfen, aber wenn sie ausgesaugt sind, so werden sie ihre historische Aufgabe erfüllt haben! Im XIX. Jh. wurde eine Verhöhnung dieser »Tatsache« schwerer bestraft als eine Gotteslästerung, denn ein solches Verhalten zeugte von einer todeswürdigen Verachtung der experimentell bewiesenen Wahrheit des Kapitalismus. GOtt aber war ein Kammerdiener geworden, den man sich bei festlichen Gelegenheiten mieten konnte.

Dieser Krieg Aller gegen Alle oder der Daseinskampf besitzt nun keine Spielregeln mehr. Diese wurden im XIX. Jh. als nichtswürdige Atavismen erkannt, welche ein Mann wohl seinen Konkurrenten vorzuschreiben pflegt, aber selbst nicht zu haben braucht, weil sie dystelisch sind. Ein Selfmademan musste immer das erstaunliche, ja schreckliche Sutra beherzigen: »Morde — sonst Gemordetsein!« Den Sinn dieser wenigen Worte, die lakonisch, ja monolitisch sind, konnte schon auch jeder Schwachsinnige sich erschliessen, da Jedermann doch ein solcher Gott werden wollte, der von sich sagen darf: »Ich esse Alle, aber mich isst niemand«.[14] Wenn Irgendjemand noch zu behaupten wagte, dass es denn doch nicht so wäre, der Mensch sei dennoch etwas anders, er hätte gewisse andere Qualitäten, wie die Freundlichkeit, die Selbstlosigkeit usw., so wurden solche Argumente alle damit abgetan, dass die Hofideologen der Kapitalisten wissenschaftlich bewiesen: Diese profitlose Qualitäten sind durch das Opium der Religion (besonders der christlichen und buddhistischen) dem naturnahen und freidenkenden Menschen eingeimpft, um ihn auf seinem, der Natur vorgezeichneten Siegheilsweg zu hindern. Da auch die Ausgebeuteten dieser wissenschaftlichen Wahrheit geglaubt haben, ist es einerseits klar, dass auch sie Ausbeuter werden wollten, anderseits aber, dass die Kapitalisten überzeugt waren, das Fleisch eines kleinen Unternehmers würde doch eine sättigendere Wirkung ausüben als das Fleisch eines gemeinen Arbeiters. Die Wissenschaftler, die sich noch leisten konnten eine andere Meinung zu haben (es hat auch solche gegeben), erklärte man für verkleidete Gestliche oder nannte sie Stümper und Dilettanten auf dem freien Feld der Wissenschaft, wo nur die selektierten Fachleute fachsimpelnd und Fleischspeisen geniessend weilen und wandeln dürfen.

Obwohl nun die »unheldenhaften« Qualitäten des Menschen für unnatürlich und anerzogen gehalten wurden, bleibt diese Frage dennoch bestehen, welche wohl niemals ganz präzis gestellt werden kann. Bekanntlich lautet sie etwa: Wie kann die Natur etwas »Unnatürliches« hervorbringen, oder, wo fängt das »Unnatürliche« an? Grössere Abweichungen von der Norm wirken immer unnatürlich, aber ist eine kleine Abweichung, die langsam zu einer neuen Gattung selektiert wird, auch nicht eine Monstrosität? Diese unnatürlichen Qualitäten des Menschen können also doch die ersten Abweichungen sein, aus denen »die Natur« eine neue, bessere Menschengattung entwickeln wird. Da der Krieg Aller

gegen Alle für ein Urgesetz gehalten, kann dieselbe »wissenschaftliche Weltanschauung« diese Qualitäten nicht für Atavismem, nicht für die Überbleibsel einer niedrigeren Entwicklungsstufe erklären. Anderseits können sie auch nicht als Fehlentwicklungen dystelischer oder atelischer Art betrachtet werden, weil dann ebenso berechtigterweise gefragt werden darf, ob die tigerhaften Qualitäten des Daseinskämpfers auch nicht solche Fehlentwicklungen wären? Bekanntlich wäre es keinem Botaniker möglich, aus den Qualitäten der Pflanzen der Steinkohlenzeit zu erkennen, wie sie sich entwickeln werden, ebensowenig kann vorausgesagt werden, welche Pflanzen sich aus Korbblütlern (wenn wir diese Familie für die veränderlichste halten) entwickeln werden. Wie kann es mit dem naturwissenschaftlichen Menschen selbst andern sein?

Die schamanistische Mentalität konnte nicht ausgerottet werden, obwohl die meisten Schamanen zu Handlagern der Raubritter erniedrigt wurden. Sie wurden geduldet, weil sie doch solche Kenntnisse besassen, die die Raubmörder niemals haben konnten. Aber eigentlich hat man ihnen niemals ein vollkommenes Vertrauen geschenkt, verdächtigt sind sie immer geblieben. Die folgende wogulische Mythe klingt auf den ersten Blick ziemlich unschuldig:

> Nachdem der erste versuch Xul'ātēr's eine besondere erde zu erschaf fen, gescheitert war, sinnt er auch ferner nur darauf, wie er diese sich erschaffen könnte. Er sagt zu Numi-Tārēm: »Brüderchen, gibt mir doch ein so grosses stück der erde, dass ich darauf einen stock stellen kann«. »Wenn du gerade ein so grosses stück der erde verlangst, auf welches du einen stock stellen kannst, so nimm es dir!« sagt Numi-Tārēm. Xul'ātēr schneidet einen stock ab, steckt ihn in die erde und spricht: »Wenn ich auch nur ein kleines stück erde habe, so ist es doch meine eigene erde!« Als später Numi-Tārēm neugierig wird zu wissen, was sein gegner mit der ihm gegebenen erde macht, und dessen stock aufreisst, da sieh, durch das vom stocke entstandene loch begann gewürm von niemals gesehen äusserem aus der erde herauszukommen. So viele frösche, eidechsen, mäuse, regenwürmer, mücken, grosse bremsen und kleine fliegen es nur gibt, alle begannen aus der erde heraufzukommen. »Nun ist es aber genug!« sprach Numi-Tārēm, »wie hätte ich dir die erde zu solch schädlichen dingen gegeben?! Dieses loch muss verstopft werden!« Hierauf verstopfe er auch das loch mit einem feurigen holzstücke. Wenn dies nicht geschehen wäre, würde dieses gewürm von nie gesehenem äusserem nicht vor dem feuer laufen, sich nicht vor dem rauch fürchten und der am nabel geschnittene mensch würde durch kein mittel mit ihnen fertig werden.[15]

Wenn man nun denkt, dass alle schädlichen Insekte davon herrühren, dass der böse Bruder des Schöpfers ein Privatgut erhalten hat, so sieht die Sache ganz anders aus. Jedenfalls ist der wogulische Schamane ein »aufgeklärterer Kopf« gewesen als die Ideologen der Kriegsherren, welche, wie z. B. Lucletius Carus, im Privateigentum einem Lohn für »facies« und »vires« gesehen haben.

Die Schamanen hatten sehr oft mit den Krankheiten und dem Tod zu tun gehabt und fühlten sich meistens machtlos. Wenn nun die Raubmörder ihre Weltverbesserungsaktionen an breiter Front durchzuführen begannen, so wurde es eigentlich sinnlos gegen die Krankheiten zu kämpfen und den Tod zu verhöhnen, welchen die Menschen so lieb — so

lieb hatten. Viele Denker können schon in uralten Zeiten so gefühlt haben, wie der Schamane der Guaraniindianer, der bei Nanderuvucu weilend die Erde sieht als sie Gott bittet:

> Ich habe schon zu viele Leichen gefressen; ich bin es satt und müde; mach' ein Ende, mein Vater! Ebenso ruft das Wasser zum Schöpfer, er möge sie ausruhen lassen, so auch die Bäume, die das Brennholz und Baumaterial liefern, und die ganze übrige Natur. Und, dass Nanderuvucu das Flehen seiner Schöpfung erhört, steht täglich zu erwarten.[16]

Man könnte diese Haltungsweise der Schamanen dem Tod gegenüber heutzutage etwa so ausdrücken: Die Welt ist der Vorhof eines Schlachthauses, aus dem es für die Menschen keine »reale« Rettung gibt. Es gibt aber Leute und immer mehr solcher verblendeten und übermenschlichen Menschen, die sich einreden, dass sie dem Tod entrinnen könnten, wenn sie selbst seine Funktionen ausüben werden. Und wenn auch nicht entrinnen, so können sie dem Tod etwas kollegialer und jovialer begegnen, weil sie als Handlager des Todes doch »bessere Köpfe« gewesen sind als die Anderen. Sie sind deshalb natürlicherweise auf eine gewisse Bevorzugung bei der Erledigung des letzten Handelsabkommens berechtigt. Es kann kaum etwas Kinderlicheres und Unvernünftigeres geben als eine solche stille Hoffnung in dem Brustkasten des Raubmörders. Aber die Menschen können in ihrer Verblendung noch weiterschreiten. Der schamanistisch denkende RABBI NAHMAN aus Braslaw erzählt von einer Menschrotte, die den absoluten Zweck des Seins in dem Tod sieht, und da der Mensch der Höchste ist, »deshalb ist der Mörder, der die Menschenkinder tötet und vernichtet, derjenige, der am meisten dazu tut, die Welt zu ihrer Vollendung zu bringen«.[17] Ich weiss leider nicht, ob ein Diktator oder ein Kapitalist von sich etwas Ähnliches behauptet hat, aber er lässt seine Prediger (die evangelistische Theologen zu sein vorgeben!) scheinheilig behaupten, dass »der Mensch ohne Krieg nicht vollen Entfaltung kommen kann«. Diese heideggerisch ausgedrückte Behauptung lautet in die gemeine Sprache übersetzt: der Christ muss morden, um ein gläubiger Christ zu werden!

Die übermenschlichen Kriegsherren verlangten von den Schamanen, dass sie solche Entdeckungen bewerkstelligen und durchführen sollten, durch die der Raubritter eine möglichst grosse Menge seiner Konkurrenten vernichten und eine möglichst grosse Sicherheit der Seinen (besonders der knabengebärenden Frauen) befestigen könnte. Ich habe schon von der schamlosen und gotteslästerlichen Behauptungen gesprochen, dass nur die Kriege die Entwicklung der Kultur beschleunigen könnten. Wenn die Schamanen seit der Bronzezeit die Möglichkeit gehabt hätten, für das Wohl der Menschheit zu arbeiten, wären wir wahrscheilich schon Herren aller Krankheiten, jedermann hätte genügend Lebensraum auf der Erde oder auf einem anderen Planeten und vielleicht würden wir auch mit dem Tode andere Worte sprechen als wir heute sprechen müssen. Aber die Raubritter haben es nicht gewollt und sie wollen es auch in der fortschrittlichen XX. Jh. noch nicht. Sie beabsichtigen ihre mörderische Ideologie auf andere Planeten zu tragen und hoffen, dass das ganze Weltall an ihrem Wesen genesen wird! Sie erinnern einen an J. v. SCHEFFELs bekannte Guanovögel, die den ganzen Ozean vollmachen wollen. SCHEFFELs Bauer glaubt, dass sie einen besseren Mist liefern als sein Landsmann, »der Hegel«, hier darf man aber nicht mehr so überzeugt sein. Man besass

schon in dem XIX.Jh. ein hochwissenschaftliches Werk über den Daseinskampf zwischen den Sternen, ebenso wie man ein Buch über die Relativitätstheorie als eine Modenarrheit der Wissenschaft besitzt! Es scheint aber, dass eine fortschrittlich orientierte Astronomie in der westlichen Welt diese These nicht beweisen können hat. Deshalb sollen nun Raubritter (die modernsten und bestensbewaffneten pflegt man Gangster zu heissen) herausgeschickt werden, damit ihre Brotherren das Vorhandensein eines kosmischen Daseinskampfes doch einmal experimentell beweisen könnten. Dann wird auch die Wahrheit der »idealistischen« Philosophie bewiesen sein, dass wir nur das erkennen können, was wir selbst in die Dinge hineingelegt haben. Bewiesen auch, dass nirgends mehr etwas Geist zu finden ist.

Dass der Schamanismus den Weg der Spezialisierung gegangen ist und aus ihm alle Religionen und Wissenschaften entstanden sind, ist eine ziemlich allgemein anerkannte Tatsache. Von einem Gegensatz der Religion und der Wissenschaft aber sollte man eigentlich nicht sprechen. Wenn beide frei sind, sind sie keine Gegensätze und werden beide von der Raubmörderwelt verachtet und verfolgt, wenn sie aber die Sklaven der Kriegsherren sind, werden sie Gegner, weil sie einander mit Schmeicheleien bei ihrem Brotherrn überbieten wollen, damit sie nicht getötet werden. Dann will die Eine die Andere marktschreierisch tot beten, um ihre eigene Existenz zu sichern und ihre Macht zu beweisen. Der kluge Herrenmensch gebraucht sie beide, doch behagt ihm natürlich die aus der »judischen Gesetzesreligion« erwachsene wissenschaftliche SHL mehr. Der Gott Johanans hat ja für etwa 30000 Jahre (gleich 1000 Generationen) denen das Heil versichert, die auf seinen Wegen wandeln werden. JEsus hat sich zu dieser Frage nicht geäussert, Er ist also ein wertloser Mensch gewesen, weil das Ziel eines Raubritters für Ihn gar nicht existiert. Deshalb tut man am besten Seine Existenz zu verleugnen. Die Übermenschen ahnen ja, dass eine solche Verleugnung wiederum so heftige Emotionen auslösen wird, dass die unbequeme Tatsache des Urchristentums vergessen werden kann.

Auch das Christentum wurde von den Raubrittern verschlungen oder zahm gemacht und erst dann mit der »Wissenschaft« vertauscht als die Herren gesehen hatten, dass aus dem Christentum nicht so viel Profit herauszuschlagen ist. Die Christen aber, die mit den Gelehrten zusammengehetzt wurden, haben sehr oft versucht sich bei den Raubrittern beliebt zu machen. Sie haben für diese »Welt« der Profitjäger viele Abarten einer »christlichen« Ethik zusammengezaubert, dazu noch verschiedene Systeme einer Sozialethik. Sie hätten eigentlich wissen sollen, dass in der »Welt« der Raubritter, die sich schicksalhaft-natürlich-historisch notwendig usw. hält, eine christliche Ethik unmöglich ist. Das Christentum verachtet oder ignoriert ja die »Welt« als eine Schöpfung des sündigen Menschen. Deshalb ist es eine irreligiöse Handlung solche Standardwerke zu verfassen, in denen die Theologen versucht haben, diese »Welt« zu »verstehen«, »entschuldigen«, »erfassen«, »begreifen« usw. Da die Herren in dem Kampf ums Dasein keine Spielregeln haben wollen, sind alle Systeme der »christlichen« Ethik nutzlos gewesen. Wahrscheinlich haben die Bücherschreiber diese Tatsache doch irgendwie begriffen. Heutzutage überbieten sie ihre Eltern und Lehrer. Sie verfassen jetzt schöngedruckte Bücher über eine neuartige Entdeckung, wie Gott schon in der Bibel (deshalb hat »die Bibel doch Recht«!) den Atomkrieg vorausgesagt, gutgehiessen und an seine

Bekenner am wärmsten emfohlen hat: als einen herrlichen und rassigen Mittel — den Raubrittern ihren schweren Kampf ums Dasein doch etwas zu erleichtern. Die Profitjäger sind ja unsere führende Brüder, die einen schweren Kampf zu bestehen haben; wir Christenmenschen müssen also um das Gelingen ihrer mörderischen Pläne den lieben GOtt und Seinen Sohn JEsus dauernd belästigen! Wenn wir wirklich fleissig sind und beweisen können, dass unser Flehen nicht profitlos gewesen ist, werden auch wir mit ein Bisschen »mehr vom Leben« abgespeist! Aber wohlbemerkt, nur dann, wenn wir es beweisen können. Sonst sagen die Hofgelehrten, dass sie das ganze »mehr vom Leben« bekommen müssen!

Ein Schamane und sein Nachfolger, ein religiöser Mensch und ein Christ, darf eigentlich nur sagen, dass die »Welt« sich bekehren soll, weil die Möglichkeit des Krieges allein schon ihre Sündhaftigkeit erweist. Man kann den Krieg auch eine Strafe Gottes nennen. Wir wissen nicht, ob die Menschheit damals diese Strafe irgendwie verdient hat. Jetzt wissen wir aber, dass wir jeden Tag unsere Strafe schwerer machen. Denn die Strafe ist auf Ihm gewesen und der Erlöste ist nicht mehr gezwungen zu morden. Der Erlöste kann ein solches Leben führen, dass er nicht mehr auf dem Nacken seiner Mitmenschen herumtrampeln muss um den von der »Gesetzesreligion« oder der raubritterlichen Wissenschaft gebotenen Daseinskapf innigst zu erfassen und grossartig tief durchzuführen.

Natürlich gibt es einen Unterschied zwischen der primitiven schamanistischen Gemeinschaft und der christlichen, nämlich den, dass wir Wissende geworden sind. Wir wissen, dass der Weg der Raubritter lebensgefährlich ist und da wir erlöst sind, brauchen wir nicht mehr an der Urerfahrung zu zweifeln, dass die Menschen Brüder sind.

Der wogulische Schamane hat gedacht, dass der Ursprung alles Bösen in »mein« liegt. Es ist eine nutzlose Mühe, darüber zu streiten, ob der menschliche Egoismus der Urquell aller physischer Übel ist oder nicht. Einerseits kann man in der Argumentation so weit gehen, dass man benötigt ist zu glauben: durch die Erlösung des Menschen wird auch die ganze Schöpfung erlöst. Anderseits kann behauptet werden, dass es auch in dem Menschen selbst keinen psycho-physischen Parallelismus gibt. Wir wissen ja nicht, wie der Mensch aussehen wird, der erlöst, dessen Geist vollkommen gesund geworden ist. Aber wir wissen ganz genau, dass es Geisteskrankheiten gibt, welche die Psychiatrie der Raubritter, ihre Psychologie und ihre Quasireligion für angeborene Qualitäten des Menschen und von dem Mütterchen Natur ihm geschenktes Eigentum halten. Die Religionen, und besonders das Christentum, haben diese Urqualitäten immer für krankhaft gehalten und ihre Auslöschung ist immer das Ziel der Religion gewesen. Die Ideologie der Raubritter kann sich mit dieser Zielsetzung nicht befreunden. Sie führt immer als den Hauptbeweis dagegen an, dass diese Qualitäten deshalb natürlich und angeboren sein müssen, weil der Mensch sie mit vielen oder allen Tieren (besonders aber mit den »höheren«, den Raubtieren) gemeinsam besässe. Nach ihrer Meinung sind sie schon dadurch sakrosankt geworden und dürfen nirgendwie angetastet werden. Die Hofgelehrten der Übermenschen wollen oder dürfen nicht einsehen, dass das Ziel des Menschen dann nur das Folgende sein kann: wir müssen wiederum stumme und rassige Raubtiere werden, denn der Mensch selbst ist nichts Anderes als eine Fehlentwicklung. Eigentlich ist das Leben selbst schon eine Fehlentwicklung und als richtige Kämpfer müssen wir ihm ein Ende bereiten, damit wir in dem Mutterleib der ewig beweglichen

und veränderlichen Materie uns einmal richtig ausruhen könnten. Von einigen diesen Urqualitäten oder Krankheiten hat G. MÜLLER, der erste estnische Pastor, dessen Predigten erhalten geblieben sind, am 31. V. 1605 also gesprochen: »Nun sind wir arme Menschen, wenn es uns gut geht, hoffärtig, neidisch und zornig. Wohin wir auch immer gehen, da tragen wir den Tod auf unseren Schultern, auch so, dass der Tod durch unsere Augen wie durch ein Glasfenster hinausschaut. Und wenn wir aufeinander schauen, was sehen wir mehr als ein stinkendes, verdorbenes, ja ein richtiger Haus des Todes.«[18] Es ist uns allen doch vollkommen klar, dass diese Krankheiten, die von der pseudowissenschaftlichen Gelehrsamkeit so hoch gepriesen werden, weil die Menschen faul sein sollen, um Menschen zu sein oder zu werden, verschwinden müssen. Sonst wird die Menschheit und die Erde untergehen, da die Raubritter niemals einsehen können, das auch sie selbst untergehen werden. Der Verstand des Übermenschen ist ja so verkümmert, dass er sich wie ein kleines Kind für unsterblich hält. Wenn diese Urqualitäten verschwunden sind, dann erst kann gesagt werden, dass die Religion ihre Daseinsberechtigung verloren hat, weil die Religion ein Sinn des Menschen geworden ist. Das Reich Gottes ist da, inwendig und aussen, die Erde und der Himmel sind neu geworden, weil der Mensch auf dem Weg des Menschen vorwärts geschritten ist.

Die Ideologen des Raubrittertums haben dagegen immer behauptet, dass eine Welt oder ein Paradies, in dem es an allergewöhnlichsten und den Sklaven sehr lieb gewordenen Leiden mangelt, langweilig wäre, weil dann auch die Freuden nicht so scharf erlebt werden könnten. Sie haben zu behaupten gewagt, dass eine solche Gesellschaft degenerieren muss, weil sie Segnungen des Daseinskampfes von sich gestossen hat. Sie hätten dieses Evangelium ihren Brotherren verkündigen sollen, aber sie haben die arbeitenden Massen beglückt und narkotisiert. Soviel ich weiss, haben sich nur H. G. WELLS und B. SHAW von dieser Argumentationsweise, die sie einmal selbst angewendet haben, losreissen können und haben erkannt, wo der Fehler liegt. Der Fehler liegt in der Überbewertung des heutigen Menschen, in unserem eigenen Hochmut. In der neuen Welt wird das Gefühl, welches wir Freude nennen, der alltägliche Grund des Menschen sein, seine Freuden und seine Leiden aber werden eine solche Qualität haben, welche wir uns kaum vorstellen können. Vielleicht etwas besser als ein Blindgeborener sich das Licht vorzustellen vermag, aber vielleicht auch nicht. Es gibt kaum etwas Traurigeres in der Welt als zu sehen, wie auch verständige Menschen gerade diesen Beweisgrund für entscheidend gehalten haben und sich gegen die Denkweise des »Men like Gods« sträuben, welche doch die einzige ist, die menschlich und fortschrittlich (beides zusammen ist religiös) genannt werden darf. Dass die Lebensführung der neuen Menschheit irgendwie kommunistisch ist, braucht eigentlich nicht gesagt zu werden. Diese Tatsache ist jedem denkenden Menschen klar, nur dem gesunden Verstand der Verkündiger der SHL nicht. Wenn man H. G. WELLS' »A modern Utopia« mit dem »Men like Gods« vergleicht, so sieht man ganz klar, wie der Weg eines denkenden Menschen verlauft. Anderseits kann man auch verstehen, warum die Hofideologen der Übermenschen bisher S. BUTLER und B. SHAW für zwiespältig halten.

Der Weg des Menschen oder der Weg zu einem neuen Menschen ist nicht so unbestimmt und widerspruchsvoll wie man gewöhnlich denkt.

Wir wissen ja ganz genau, was »menschlich« ist, wir schämen uns nur wegen unserer reinmenschlichen Eigenschaften. Die Anbieter der SHL haben uns eingetrichtert, dass gerade die menschlichen Eigenschaften des Menschen niedrig und schwach wären, dass sie nur dann geduldet werden können, wenn man sie missbraucht, sie missdeutet und sie als eine Abart von kalten Waffen gebraucht, um eine vorteilhaftere Position in dem Besitzenskampf einzunehmen. Diese Qualitäten hat das Christentum in das Wort »die Liebe« zusammengefasst. In dem Zeitalter der Profitherren ist die Liebe bekanntlich Gefühl, dessen man sich schämen muss. Sie ist »unmännlich«, eine »bedauerliche Schwäche«, eine »krankhafte Erscheinung« usw. Es gibt tausende von wissenschaftlichen Schimpfworten, welche die Liebe aus dem Menschen herausradieren sollen. Sie wird eigentlich nur deshalb geduldet, weil eine Form der Liebe die aufsässige Jugend für eine gewisse Zeit den Raubrittern gegenüber untätig macht und den übermenschlichen Kriegsherren auf einem Nebenweg neues Material zur Ausbeutung liefert. Sonst ist sie unmoralisch und man soll von ihr lieber gar nicht sprechen, weil sie nach den Hofgelehrten eine schandhafte und gefährliche Krankheit ist. Vollkommen verboten ist die Liebe für einen Raubritter, der das Bestehen seiner Dynastie auf 1000 Generationen sicherstellen will, weil sie den edlen und frommen Zweck seines Lebens zu einer widrigen Illusion verwandeln würde.

Wir wissen Alle, dass die Liebe eine reinmenschliche Qualität ist und wir wissen auch, dass diese Tatsache doch sehr leicht zu beweisen ist, wenn wir einen Beweis für die Richtigkeit unserer Überzeugung benötigen sollten. Jeder kann sich durch die folgende Geschichte prüfen:

> Der König von Baktrien, Ibrâhîm ibn Edhem, der grosse Mystiker, begab sich einst während seiner Regierungszeit auf die Jagd. Auf freiem Felde setzte er sich zum Essen nieder; während er aber damit beschäftigt war, sah er, dass unversehens eine Biene herankam, ein Stückchen Brot vom Tische nahm und auf und davon flog. Der König fand dies so merkwürdig, dass er ihr nacheilte. Sie flog unter einen Baum, wo sie sich niederliess. Ibrâhîm ibn Edhem kam näher und sah einen auf beiden Augen erblindeten Sperling unter dem Baume sitzen, der, sowie er das Sumsen der Biene vernahm, seinen Schnabel auftat. Die Biene zerlegte nunmehr das Brot, das sie von ihrer Reise heimgebracht, in drei Stückchen und steckte sie dem blinden Vogel in den Schnabel, worauf sie sich wieder aufmachte und fortflog.
>
> Als Ibrâhîm ibn Edhem dies wunderbare Gotteswerk sah, da entsagte er allen irdischen Haften und wandte sich dem Allwahren zu.[19]

Ein sonderbares Gefühl entsteht in jedem Menschen, der diese Geschichte hört oder liest, ein solches Gefühl, das er abreagieren muss. Wir erkennen, dass hier eine Unmöglichkeit erzählt ist, die uns aber dennoch sehr tief aufwühlt, wenn wir Menschen sind. Natürlich kann ein Wissender sich schliesslich sagen, dass hier nur eine Abart der ziemlich gewöhnlichen islamischen Geschichten über die Fürsorge Allahs vorliege. Er kann auch manches Ähnliche aus dem NT anführen. Dennoch ist sein Herz nicht befriedigt, er will den Grund wissen, wie eine solche Geschichte ihn doch nicht loslässt. Schliesslich entdeckt er, dass der Grund die schlichte Tatsache ist, dass hier den Tieren eine solche Handlungsweise zuschreiben wird, welche wir alle für ein nurmenschliches Privileg halten und keinem anderen Tier überlassen wollen. Ein Mensch kann sich eines kranken Tieres erbarmen und ihn gesund pflegen, ohne auf eine grössere Vergeltung zu

hoffen, als dass dieser Tier ihn vielleicht später einmal erkennen oder besuchen wird. Wenn diese Hoffnung sich wirklich erfüllen sollte, dann wird er sich so frei, so glücklich und stolz fühlen wie wahrscheinlich niemals früher. Er fühlt sich wie ein kleiner Gott, der ein Wunder getan hat. Und er folgert gewöhnlich: ich bin also ein richtiger Mensch, auch ein Tier kann mich lieben und erkennt mich, weil ich ihn geliebt habe. Die Kriegsherren und dies Gefühl erniedrigen und es durch ihre vorzügliche Hofgelehrten verspotten lassen, »erklären« können sie es nicht und das Gefühl wird unausrottbar bleiben, so lange es Tiere oder ähnliche Wesen für den Menschen geben wird. Es wurden Tierschutzvereine usw. gegründet, um dieses Gefühl lächerlich zu machen, aber die Raubritter selbst haben sehr oft Blumen gezüchtet oder auf der Flöte allerlei schwermütige Weisen geblasen, wie schon G. MEYRINK wusste. Denn das Deszendieren zu den Raubtieren ist schliesslich doch ein so schwerer Weg, dass nur die insbesonders Selektierten durch die natürliche Beihilfe der auswendig gelernten Kompendien der SHL befähigt sind jede »menschliche Schwäche« spurlos auszujäten.

Die Geschichte von Ibrâhîm ibn Edhem zeigte uns, dass wir doch eine Liebe in uns tragen. Wir erkennen, dass die Liebe das einzige Gefühl ist, welches die Menschheit noch zu retten vermag. Einzig und allein sie kann solche Geisteskrankheiten, wie die Habsucht, den Neid, den Stolz, den Zorn usw. auslöschen. Wenn wir diese Tatsache eimal erkannt haben, so zweifeln wir nie mehr, und der Weg, den Gott dem Menschen geschaffen hat, liegt deutlich vor uns. Fraglich bleibt es aber, ob man der Menschheit jemals erlauben wird diesen Weg zu gehen. Die Kriegsherren, die sich für Übermenschen ausgehen, wollen ja die Menschheit zu der ärgsten Erniedrigung erziehen, die es überhaupt geben kann. Sie verlangen, dass die menschliche Vernunft sich selbst als eine Fehlentwicklung dystelischer Art aus der Vernunft eines edlen Raubtieres erkennen soll.

Die raubritterliche SHL ist, wenn man einmal Ontogenese und Phylogenese erkannt hat, eine sehr lächerliche und sehr traurige Tatsache in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Lächerlich wirken auch alle verbesserten Ausgaben der SHL, ihre neue Bühnenbearbeitungen und Neuinszenierungen, durch welche man die alte Welt der Raubritter wiederum idealisieren will. Wahr ist es wohl, dass sehr tiefe und herzzerreissende existenzialistische Theorien vorgebracht werden können, die mit rührenden Worten uns wieder die vormals mit wissenschaftlich langen und unklaren Phrasen ausgedrückte SHL verkündigen. Wir können uns einreden, dass hier etwas Neues erzählt wird und doch wird uns immer nur das altbekannte gewaltige Sutra »Morde — sonst Gemordetsein« hergeleiert und die amor fati eines Priesterkönigs von Nemi als die einzige mögliche und alleinseligmachende Haltung gepredigt. Der Unterschied mit der alten Auflage scheint nur darin zu liegen, dass die Neuauflage etwas fortschrittlicher zu sein scheint. Sie ist eigentlich für die ärmeren Raubritter bestimmt, die ja auch getröstet werden sollen. Die verbesserte Fassung der SHL erzählt einem solchen Raubritterchen, dass sein Tod durch die Hand eines Grösseren sein Schicksal ist, das er bemeistern, erkennen, ja sogar lieben muss, weil er dadurch nachträglich doch derjenige werden kann, der er im Leben nicht gewesen ist. Er ist ein Herr seines Mörders, welcher ja nur ein Werkzeug in der Hand des Schicksals ist! Diese Neuauflage gefällt natürlicherweise auch den Mördern und sie

lässt sich sehr leicht christlich bemänteln. Es braucht ja nur gesagt werden, dass das Schicksal nur eine Verkleidung GOttes wäre, dessen Namen zu gebrauchen die weltlichen Lehrer gewisser entschuldbarer Gründe wegen noch immer nicht wagen! Diese Neuinszenierung der abgelebten SHL kann folgendermassen paraphrasiert und zusammengefasst werden. Ein wissensdurstiger Knabe aus einem guten Hause hat ein neues Messer geschenkt bekommen. Er über-redet nun einen Auch-knaben: 'Lasst uns mein Messer auf deinem Halse ausmessen, dann werden wir erkennen, ob das Messer für ein Sich-Messer taugt oder meine nichtswürdige Eltern mich wieder einmal betrogen haben. Ausserdem werden wir beim Ausprobieren ja tief erleben, wie das Blut aus dir herausfliessen wird. Du, ich sag dir: kolossal prächtig, rassig, einzigartig! Was macht es aus, wenn du durch das Messer der Messer sterben würdest!? Dann ist es eben dein Schicksal, das du wie ein Mann erfassen und bemeistern kannst, wie meine liebe Mutti immer sagt. Du, glaub mir, wenn du ein solches Messer besitzest, ich würde dir willfahren und dieses grundwissenschaftliche Experiment dir sicher gestatten! Sicher! Wie kannst du doch ein solches unwissenschaftliches, veraltetes, unfreundliches und unmoralisches So-Sein aus-halten, dass du dich gegen meinen Willen sträubst! Ich an deiner Stelle würde wie die hochblonden Helden Eddas und die Kraftmenschen der Renaissance in einem solchen Tode die Vollendung meines Schicksals erkennen. Aber, du siehst es ja: ich bin mit einem Messer ins Dasein geworfen, du aber bist Messer--Los!' Wenn der andere Knabe nun gute Gründe vorbringt, weshalb man ein solches schicksalhaftes Messer vorsichtshalber zuerst an sich selbst ausprobieren müsse, damit man erkennen könnte, ob das kostbare Instrument zu einer solchen ge-meinen Tat tauglich ist, kann die gelehrte Diskussion noch lange dauern. Ihr Ende oder ihre Vollendung wird entweder der Tod des Einen sein oder ein tiefübermenschlicher Aufschrei: 'Ich will! Ich! Ich'! Es ist vollkommen sinnlos darüber zu trauern, dass wir sinnlos und sterblich sind, wenn wir nie einen Versuch gemacht haben sinnvoll und unsterblich zu werden. Wir haben eigentlich nur allen Niedrigeren den Tod aufgezwungen und geschenkt, um dadurch eine sinnvolle Unsterblichkeit zu erlangen. So ist es schon seit Jahrtausenden gewesen. Und dennoch hat sich neulich etwas in der Welt der SHL geändert. Die Profitherren und ihre Hofgelehrten waren, leider Gottes, davon felsenfest überzeugt, dass nach hundert Jahren, als es ihren Kinderchen schon herrlich gut zu gehen pflegt, es keinen Farbigen mehr geben wird. Manche von ihnen haben gedacht, dass die Farbigen aussterben werden, ähnlich wie die einheimische Textilware der englischen das Feld überlässt (so hat Ch. Darwin sich den Gang der Dinge vorgestellt)[20], manche wiederum, dass die widerspenstigen Wilden durch die deszendenzselektiertaristokratischen Menschentiger ausgerottet werden (so dachten T. H. Huxley und E. Haeckel). Auch in den bösesten Träumen, auch in den schwersten Krankheiten hat sie niemals ein solcher rückständiger Gedanke beunruhigen können, wie z.B. dieser: 'O allmächtiges Mütterchen Natur, was würde geschehen, wenn die Farbigen nicht verschwinden werden, wenn sie unsere SHL übernehmen werden, sich für die auserwählte Rasse erklären und diese wissenschaftliche Erkenntnis an uns experimentell beweisen wollen! Was dann, o Mutti!' Wir Weissen müssen eigentlich schon jetzt dankbar sein, dass die Farbigen so lange gezögert haben dieses hochseligmachende Wissen sich anzupassen, welches die abendländische Kultur ihnen für das von ihnen geraubte Rohmaterial aufgezwungen hat. Wir

müssen unserer Väter Sünden wegen GOtt bitten, dass Er die Greueltaten unserer Ahnen und des hochentwickelten XX.Jh-s nicht an unsere Kindeskinder heimzahlen werde! Wir müssen GOtt bitten, dass Er die Farbigen nicht denselben wissenschaftlich bewiesenen Weg der SHL einschlagen liesse, den die Weissen als Übermenschenkanditaten auf den Rücken der anderen Rassen eingeschnitten haben. Nach dem ersten Weltkriege wäre eine Neuorientierung der Mentalität leicht möglich gewesen, jetzt aber ist so viel Schuld hinzugehäuft worden, dass wir wahrlich verzweifeln müssten, wenn wir nicht die Hoffnung hätten, dass die Farbigen vielleicht doch einmal begreifen werden, was menschlich und was unmenschlich ist. Die weisse Rasse hat es nicht vermocht.

Es hat wohl immer weisse Menschen gegeben, die begriffen haben, um welches allmenschliche Problem es sich hier handelt. Unter meinen Altersgenossen hat es vielleicht mehr solche gegeben als unter den Älteren und den Jüngeren. Wir waren als Schuljungen fest davon überzeugt, dass wir in der neuen richtigen Welt leben würden. Wir werden diese ersehnte Welt nicht erleben. Obwohl wir eine richtigere Vostellung von der Weltgeschichte hatten als die SHL, sind wir genau ebenso schuldig wie ihre Geldgeber, Generäle und Vorkämpfer. Wir hätten wenigstens die Lächerlichkeit der SHL und ihre »Welt« den Anderen zeigen sollen, dann wären wir doch irgendwie Nachfolger der Schamanen, freie Wissenschaftler und Jünger Christi gewesen. Wir haben es nicht vermocht!

■

[1] Das biogenetische Grundgesetz, welches E. Haeckel so machtvoll als seine Entdeckung angepriesen hat, ist von MECKEL (Handbuch der patologischen Anatomie I 1812,48) schlicht und klar ausgesprochen worden, L. OKEN hat ähnlich behauptet (Lehrbuch der Naturphilosophie Zürich[3] 1843, 397) und nach A. L TACHTADSCHJAN auch »Серэ« (1842). Obwöhl der östlichen Welt diese Tatsache bekannt ist (A. L. TACHTADSCHJAN, Вопросы эволюционной морфологии растений, Ленинград 1954,104 erwähnt auch MECKEL), scheint sie in der westlichen Welt vergessen zu sein, denn ein gewisser K. J. NARR behauptet (Forschungen und Fortschritte 31 (1957), 323), dass die ersten Spuren dieser Erkenntnis bei R. CHAMBERS, Vestiges of the Natural History of Creation (1844) zu belegen wären. — Die Abstammung des Menschen von einem affenartigen Wesen ist schon in »An Essay of the learned Martinus Scriblerus, Concerning the Origin of Sciences« behandelt worden, obwohl der gelehrte Mann diese Theorie verspotten will, die also noch älter sein kann. Seine Argumenten werden auch im XX. Jh. gebraucht. (Der gelehrte Mann hatte ja auch viele andere wissenschaftliche Arbeiten an der Hand, welche erst in dem XIX.Jh. anerkannt worden wären, wie z.B. "A Computation of the Duration of the Sun, and how long it will last before it be burnt out", "And Answer to the question of a curious Gentleman; How long a New Star was lighted up before its appearance to the Inhabitants of our Earth" usw.) Die Materialisten des XVIII. Jh-s haben ähnliche Gedanken gehabt. Ernst und klar hat m.W. als erster SCHELVER »Über den ursprünglichen Stamm des Menschen« (Wiedemann's Archiv für Zoologie 1802, 167—184) geschrieben. Vielleicht macht er nur einen einzigen logischen Fehler. Das alleinige Kennzeichen, welches das Menschengeschlecht von dem Affengeschlecht unterscheidet, ist nach ihm die artikulierte Sprache, aber durch eine geeignete Operation könnte der Affe dazu fähiger gemacht werden«. Er sagt aber noch nicht, welcher Arzt an dem Urahnen des Menschengeschlechts diese Operation durchgefürt hat. Der Menschenfeind Malthus ist bekanntlich für Ch. Darwin ein grosser Philosoph gewesen und hat ihm auch den Kampf um die Existenz geliefert (Leben und Briefe von Charles Darwin ... übersetzt von J. Victor Carus, Stuttgart 1899 I[3], 74 (Autobiographie) III[2], 308 (an J. D. Hooker 5. VI. 1860).

[2] Karl ELZE, Englischer Liederschatz aus brittischen und amerikanischen Dichtern des XIX.Jh-s[4] Leipzig 1859,1. Martin Tupper ist auch ein glänzendes Beispiel dafür, wie eine SHL immer eine gewisse Gruppe der einheimischen Menschen (wie Propheten, Priester, Juden usw.) bekriegen muss, damit das Landvolk zu Wachsamkeit erzogen werden könnte und immer in der Furcht leben könnte, dass »der Feind mithört«.

[3] Vald. Vedel, Heldenleben. Mittelalterliche Kulturideale I (Aus Natur und Geisteswelt N 292), Leipzig 1910,12.

[4] M. Junge in Die Naturwissenschaften 24 (1936), 670.

[5] Étienne de la BOÊTIE, La servitude volontaire 1576.

[6] Die Fackel stammt wahrscheinlich von Lucretius Carus (II,78). Es ist sehr zu beklagen, dass kein solcher wie A. NEIDHARDT auch Lucretius Carus kommentiert hat. A. NEIDHARDT hat in seiner Übersetzung des »Don Juan« von BYRON (um das Jahr 1904) geschrieben, dass der grosse Geist des Dichters in das wahre Wesen der Dinge gesehen hätte und selbst das geahnt und erkannt hätte, was erst die neueren Forschungen festgestellt hätten, wie z.B. dass das Wesen des Menschen teils von der Erziehung, teils von den Nerven, teils vom Magen abhinge!

[7] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 52 (1898), 474.

[8] W. H. MALLOCKs "The New Paul and Virginia" ist wahrscheinlich nicht so bekannt wie dieses Buch es verdient hätte. Da erzählt ein Professor auf einem untergehenden Schiffe der Mannschaft von solchen beseligenden Tatsachen, wie z.B.: "Only conform faithfully to the laws of matter, and your children's children will be happy in the course of a few centuries; and you will like that far, far better than being happy yourselves . . . However, of one thing we can be quite certain: all that is, is matter; the laws of matter are eternal, and we cannot act or think without conforming to them; and if you would be solemn and high, and happy, and heroic, and saintly, we have but to strive and struggle to do what we cannot for an instant avoid doing. Yes, as the sublime Tyndall tells us, let us struggle to attain to a deeper knowledge of matter, and a more faithful conformity to its laws". Natürlich darft man das Wort »matter« mit jedem beliebigen anderen Worte austauschen, welches dieselbe emotionelle Qualität besitzt. Von S. BUTLER stammt bekanntlich die Behauptung, dass die Gläubigen und die Atheisten einen vollkommen sinnlosen Kampf führen, denn "The fight between them is as to whether God shall be called God or shall have some other name«. Auch er hat das wahre Wesen der SHL erkannt, z.B. lässt er in seinem »Erewhon« die physischen Krankheiten als widernatürliche Handlungen des Menschen strafbar sein, die moralischen Krankheiten und Verbrechen werden aber für natürliche Schwächen des Menschen erklärt, welche von den dazu geschulten Spezialisten ärztlich behandelt werden. B. SHAW hat in »Back to Metuselah« ein einzigartiges Evangelium geboten, welches den Menschen des Zeitalters der SHL nicht gefallen kann. Noch weniger aber die Hoffnung seiner Joan: "O God that madest this beautiful earth, when will it be to ready to receive Thy saints? How long, O Lord, how long?"

[9] In manchen älteren Büchern (z. B. Ephemerides sive Descriptio navigationis australis Institutae Anno MDCXV. Ductu et moderamine fortissimi Viri Iacobi le Maire, dauarum navium, quarum una Concordia, altera Cornu dicta fuit, Amstelodami s. a. (nach 1616) sind Weisse und Farbige auf den Kupfertafeln auf dem ersten Blick schon daran erkennbar, dass die Weissen schiessen, die Eingeborenen aber sich in vielen Abarten des Fallens betätigen.

[10] Junge Folkloristen sollten sich eingehend mit solchen Ammenmärchen beschäftigen, sie nach dem Vorbilde von AARNE-THOMPSON systematisieren, ihre Abarten registrieren und sie streng wissenschaftlich (am besten doch nach der historisch-geographischer Methode der finnischen Schule) behandeln. Manche haben wahrlich Monographien verdient (z. B. die Mythen von dem Welttäter, die Entstehungsmythen und die Erklärungsmythen der dystelischen und atelischen Eigenschaften, der Säugetiere des wässrigen Elementes und der elektrischen Fischen usw.). Manche verdienen aber schon deswegen eine eingehende Bearbeitung, weil ihre Degeneration und Deszendenz vor unseren Augen geschehen ist, oder, weil ihr Ursprung dunkel ist. Die berühmte Geschichte von den katzenliebenden englischen Jungfern stammt nicht »aus der Mottenkiste« wie uns Professor Dr. NEUBERT in Jena zu glauben befiehlt (»Neue Berliner Illustrierte« N 7 (1961), 26). Uns wurde die Geschichte um das Jahr 1920 als eine hochwichtige Entdeckung des berühmten Naturforschers Ch. Darwin eingebläut und wurde so auch in vielen »populärwissenschaftlichen« Büchern weitergeführt. Nur Folkloristen können wissen, woher diese Geschichte stammt. Sie kling ja wohl wie ein Witz, wie eine Verhöhnung der menschlichen Sucht kausale Zusammenhänge zu konstruieren. Wenn sie ein solcher sein sollte, so ist sie ein sehr armselige weisser Witz, denn die gelben Japaner erzählen einen weit besseren (Японские сказки, Москва 1956, 186f.: Ein Böttcher beweist seiner Frau, dass ein windiger Winter sie reich machen wird). Der wissenschaftliche Fehler solcher Geschichten liegt bekanntlich darin, dass sie auf eine allgemeingültige Folge der Tatsachen hinweisen wollen. Wenn in ähnlichen Geschichten ein besonderer Fall erzählt wird, wirken sie schrecklich und wahr (z. B. Karlernst Ziem, Einen Bräutigam für Fräulein Maus, Berlin 1959, 126f.: Wegen eines einzelnen Reiskörnchens wird schliesslich ein ganzes Königreich zugrunde gerichtet).

Nur ein einziges solches Ammenmärchen sei als Beispiel angeführt. A. TISCHER (Monatschrift der Deutschen Kakteen-Gesellschaft 4 (1932), 18) behauptet, dass die Mesembrianthemen (die in südafrikanischen Wüste beheimatet sind) Kieselsteine nach-

ahmen, um sich gegen das Gefressenwerden durch pflanzenfressende Tiere in der Trockenzeit zu schützen. Während der Regenszeit dürfen sie aber auffällig blühen, denn sie hätten dann keinen Zweck mehr sich zu verstecken, da die pflanzenfressende Tierwelt dann genug Nahrung anderweitig finde! Nach späteren Angaben soll der Schöpfer dieser Erklärung der namhafte südafrikanische Botaniker MARLOTH gewesen sein. Ich weiss leider nicht, ob es in der südafrikanischen Wüsten solche Menge von pflanzenfressenden Tieren gibt, aber diese Mythe von dem heldenhaften Kampf um die Erhaltung der Art ist auch dann nur ein Ammenmärchen für leichtgläubige Kinder. Wenn wir auch annehmen, dass die Augen der Tiere genau so sehen wie unsere eigenen, so ist doch Folgendes zu bedenken: 1) Woher weiss eine Mesembrianthemenart, dass die Kieselsteine ründlich sind? 2) Woher weiss sie, dass Kieselsteine nicht gefressen werden? 3) Woher weiss sie, dass die Tiere sie nicht als etwas Wässriges riechen können? Andere ähnliche Fragen können beiseite gelassen werden. Man verzeihe mir, dass ich hier mein Märchen anbiete, weil ich hoffe, dass auch dieses schon irgendwo erzählt worden ist. Der reine Kohlenstoff als Kohle, Graphit und Diamant zeigt uns, dass die räumliche Ordnung der materiellen Teilchen wichtig ist, ebenso viele andere Tatsachen. Es könnte nun so sein, dass die Korbblütler gerade deshalb so unstabil sind, weil manche Anordnungen ihrer Genen ebenso unstabil sind wie manche Isotopen der chemischen Elemente. Gewisse Genenkombinationen befähigen vielleicht eine Pflanze, dass sie sich allmählich zu der kleinsten Oberflächenform entwickeln kann. Die Pflanze schützt sich also gegen die Sonne und nicht gegen den Abgott der SHL, der da »Gefressenwerden« heisst.

Um zu zeigen, wie leicht solche Ammenmärchen »entdeckt« werden können, füge ich ein solches hinzu, welches vielleicht eine Wahrheit enthält. Die Natur hat den Menschen nur dazu entwickelt, um einen Tier zu haben, der ihr helfen soll eine solche Art von Streptokokken zu züchten, die vollkommen unangreifbar ist, aber alles Lebendige (natürlich, auch den Menschen) zerfressen kann. Der Mensch ist nur als ein Mittel da. Dieses Märchen ist der SHL konform, deshalb sollte sie eigentlich eine wissenschaftlich längst anerkannte Wahrheit sein. Wir können also nur hoffen, dass die Natur aus den Streptokokken einmal eine neue Lebensform entwickeln wird und wir dürfen uns glücklich preisen, weil wir dazu beitragen haben, dass für uns unbewohnbare Welten durch solche hochentwickelte Wesen besiedelt werden.

[11] Ein Eskimo sagt: »Die Menschen denken nicht gern. Sie arbeiten nur ungern mit dem, was schwer zu fassen ist. Und darin liegt der Grund, dass wir noch so wenig wissen vom Himmel und von der Erde, vom Ursprung der Menschen und der Tiere. — Vielleicht und vielleicht auch nicht« (K. RASMUSSEN, Die Gabe des Adlers, Frankfurt a. M. 1937, 47). Ein anderer: »Denn unsere Vorväter hatten das Glauben, dass die Gesänge in der Stille geboren werden, während alle sich nur dazu anstrengen, schöne Gedanken zu denken. Dann entstehen sie im Gemüt des Menschen und steigen herauf wie Blasen aus der Tiefe des Meeres, die Luft suchen, um aufzubrechen. So entstehen die heiligen Gesänge« (ib., 21).

[12] F. W. THOMAS, Ancient Folk-Literature from North-Eastern Tibet, Berlin, 1957, 77.

[13] Da mir als einem Alttestamentler das Konjizieren sozusagen im Blut liegt, schlage ich vor »poor« zu lesen, weil dieses Wort der historischen Tatsache, die den Grund für diese Ode abgegeben hat, viel besser entspricht.

[14] K. GJELLERUP, Der Pilger Kamanita, Frankfurt a. M. 1920, 66.

[15] B. MUNKACSI in Keleti Szemle 9 (1908), 238f.

[16] C. NIMUENDAJU in Zeitschrift für Ethnologie 46 (1914), 335. Derselbe Gedanke als eine rhetorische Frage findet sich in KLOPSTOCKs »Der Messias« (IX, 440—445).

[17] A. KAHNAs Ausgabe der Sippûrê Ma'asijjoth, Warszawa 1922, 74. Ein Teil der Erzählung fehlt in S. HORODEZKYs Ausgabe und in M. BUBERs Übersetzung. Rabbi NAHMAN hat auch den schönen Ausspruch getan, dass es sehr fraglich wäre, ob »diese Welt« überhaupt vorhanden ist, denn das, was wir sehen, ist so voll von Qualen allerlei Art, dass sie eigentlicherweise Hölle genannt werden sollte. Dass es eine »kommende Welt« gibt, ist sicher, denn daran glauben wir (S. HORODEZKYs Ausgabe der Torath Rabbi Nahman, Berlin 1923, 59).

[18] In der Ausgabe Dorpat 1891, 211 lauten die Worte: Nüith olle meye waiset Inimesset, kuy meddy Kässi hästi keub Korckit, Kaddet, ninck wihaset, Kuss meye eales keume, säl kanname meye sen Surma meddy olla päl, ks ninda, eth se Surm lebby meddy Silmade, kuy lebby üche Glase Ackna, welia watab. Ninck kuy meye üche toine toyse päle watame, mea nähme meye enamb, kuy üx haisswa, errarickututh, ia üx eike Surma Maya.

[19] Tuti-Nameh: Das Papageienbuch. Aus der türkischen Fassung übertragen von Georg ROSEN, Leipzig 1958, 27of.

JOSEF SMOLÍK

Die Mächte bei Thomas von Aquino

Papst Johannes XXIII. hat unlängst seinen Standpunkt zu den Ereignissen in Kolumbien ausgesprochen, die besonders die Protestanten in der ganzen Welt beunruhigen. Er hat die katholischen Kleriker aus Kolumbien, die in Rom waren, ermahnt, dass der Fortschritt der Kirche durch keine menschlichen und materiellen Mittel unterstützt werden darf, sondern nur durch Gottes Hilfe. Die grösste Versuchung, der der Christ vom Teufel ausgestellt ist, ist die leidenschaftliche Sehnsucht nach Macht. Derselbe Ton ertönt auch aus den Worten des Kardinals Bea, der mit der Leitung des Sekretariats für die Einheit beauftragt ist: «Was würde es z.B. für die Menschheit bedeuten, wenn alle Christen in Bezug auf die so entscheidend wichtigen Fragen des Atomkrieges, der Abrüstung, der Mittel zur Erhaltung und Förderung des Weltfriedens einig vorgehen würden.«

Die angeführten Äusserungen sind vollkommen neu, besonders für das Ohr der tschechischen Protestanten, das von den Ereignissen der Gegenreformation auf eine ganz andere Tonart gestimmt wurde. Der tschechische Protestant kann innerlich nicht mit dem Gedanken fertig werden, dass der Katholizismus als solcher die Macht, die letzthin politische Macht, aus seinem durchdachten und ehrwürdigen Lehrsystem ausscheiden könnte. Es ist sicher angebracht sich auf dem Hintergrund derjenigen Worte, die jetzt immer öfter aus dem Vatikan ertönen, ganz ernst zu fragen, in welchem Mass die Beziehung der Protestanten zur katholischen Auffassung der Macht nur von historischen Ressentiments bestimmt ist und in welchem Mass sie sachlich richtig ist.

Im Rahmen dieses Artikels können wir uns allerdings nicht mit der ganzen Breite und Tiefe dieser Problematik befassen. Wir wollen uns nur auf einer Frage das ganze Problem aufzeigen und zu Bewusstsein bringen. Der erste Umkreis unserer Betrachtungen konzentriert sich auf die Frage der theologischen Bewertung der Macht. Auch hier wollen wir nicht die ganze Breite dieser Frage einbeziehen, sondern nur einen bestimmten Ausschnitt, auf den sich die protestantische neutestamentliche Exegese der letzten Jahre konzentriert hat. Wir denken an die Stellen der Paulusbriefe, wo von Mächten, Gewalten und Fürstentümern die Rede ist (z. B. Kol. 1,16—17; 2,15 Eph. 1,20—22).

Die exegetische Arbeit Cullmanns in diesem Bereich — trotzdem wir einer ganzen Reihe ernster fachmännischer Einwände begegnen — hat uns doch überzeugend gezeigt, dass diese neutestamentlichen Begriffe nicht nur in den mythologischen Rahmen der neutestamentlichen Vorstellungen gehören, sondern auch konkreten, sachlichen Inhalt haben. Hinter diesen Wirklichkeiten kann dann die Macht im modernen Sinn des Wortes gesehen werden und die neutestamentlichen Aussagen können dann auf diesem Hintergrund intepretiert und aktualisiert werden, wie es K. Barth in der Erklärung der Perikope über Pilatus getan hat (Rechtfertigung und Recht).

Aus den Darlegungen Cullmanns ergeben sich ganz klar bestimmte Schlüsse für die Auffassung der Macht auf dem Hintergrund des Neuen Testamentes. Die Macht wird im christologischen Rahmen gesehen, soweit sie bei Cullmann nicht direkt christologisch motiviert wird. Die christologische Auffassung der Macht bedeutet aber gleichzeitig, dass der Glaube alle Machtmittel aufgibt, wie das Kreuz Christi bezeugt. Die christologische Einordnung der politischen Macht in der Auffassung Cullmanns bedeutet aber auch gleichzeitig ihre eschatologische, heilsgeschichtliche Funktion. Die politische Macht begegnet in einem bestimmten Punkt der profanen Geschichte dem Heilsgeschehen, in das sie eingreift. Die Auffassung der Macht ist in dieser Konzeption aussergewöhnlich dynamisch, alles Statische ist ihr fern. Bei Cullmann wird das aus den Darlegungen ersichtlich, wie sich das grundsätzliche Vorzeichen der Macht im Rahmen des Heilsgeschehens ändern kann, wodurch eine scharfe Spannung zwischen Röm. 13 und Offb. 13 entsteht. Die Heilsgeschichte bleibt als Konstante, die Mächte, Gewalten und Fürstentümer werden in ihrem theologischen Charakter von dem Verhältnis zu dieser Konstante bestimmt. Dieses Verhätnis ist dynamisch und veränderlich.

Es ist aussergewöhnlich lehrreich und höchst interessant, diese Konzeption, zu der sich einige Kreise der protestantischen Kirche theologisch durchgerungen haben, mit den Darlegungen eines Thomas von Aquino über den Charakter und die Funktion der »dominationes, potestates et principes« zu vergleichen. Thomas stimmt mit der erwähnten protestantischen Konzeption darin überein, dass er diese neutestamentlichen Termine in enger Beziehung, wenn nicht sogar in direkter Identität, mit der Macht sieht (Summa theologica, Tom. I, questio CVIII, articulus V). »Infirmus autem ordo primae hierarchie est *Thronorum,* qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum *Dominationibus;* nam *Throni* dicuntur secundum Gregorium, hom. 34 in Evang., *per quos Deus sua judica exercet;* accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundum hierarchiam, ad quam pertinet disposition divinorum ministeriorum. Ordo vero *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatuum:* nam cum *Potestatum* sit ordinem subjectis imponere, haec ordinatio statim in nomine *Principatuum* designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum; quod est praecipuum in divinis ministeriis: nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis; unde dicitur Dan. 10,13: *Princeps regni Persarum resistit mihi.«* (Summa, Eom.I., questio CVIII, art 6), Diese massive Auffasung des neutestamentlichen Begriffes »exusiai« als eines Begriffes, der die öffentliche Macht bezeichnet, bekommt erdbundenen Charakter, wenn wir uns zu Bewusstsein bringen, dass Thomas zulässt, dass ». . . per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam ut Angelis aequentur« (Summa, Tom, I, questio CVIII, art 8). Die Herrscher gehören nämlich zur Hierarchie der Engel. »Alia vero est custodia universalis, et haec multiplicatur secundum diversos ordines. Nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius. Sic igitur custodia humanae multitudinis pertinet ad ordinem *Principatuum,* vel forte ad *Archangelos,* qui dicuntur Principes Angelorum. Unde et Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de Principibus dicitur Dan. 10.« (Summa, Tom I, questic CXIII, art. 3). Die Stelle aus Dan. 10 zitiert Thomas oft, denn es macht ihm Sorge, dass der Fürst des Königreichs in Perserland hat Gabriel einundzwanzig Tage widerstanden. Aber *»Princeps*

regni Persarum bonus Angelus fuit custodiae regni illius deputatus« (Summa, Tom. I, questio CXIII, art 8). Die wörtlichen Aussagen des Thomas zeigen, dass er den Begriff der Thronen im Zusammenhang mit der Macht sieht, wogegen er alle anderen Begriffe des Apostels Paulus, die die protestantische Exegese im grossen ganzen parallel zu den Gewalten auffasst, überordnet, wobei aber auch diese bei ihm in den Bereich der Macht gehören. Diese Auffassung wird auch klar von der Analogie bezeugt, durch die Thomas die hierarchischen Ordnungen erläutert. Er entnimmt sie durchwegs dem Bereich der feudalen Gesselschaftsordnung (z. B. Summa, Tom. I, questio CX, art 1; questio CXII, art 3: » *Angeli introducuntur assistentes et administrantes ... vero sunt ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur ...«).*

Sachlich finden wir also in der Exegese von Kol. 1,16—17 bei Thomas bis auf die Differentation der einzelnen Begriffe im Grunde denselben Inhalt vor. Unterschiede zeigen sich, wenn wir nach den Zusammenhängen fragen, in die Thomas seine Lehre einreiht. Er spricht über diese Dinge im ersten Teil seiner Summa im Zusammenhang mit dem Begriff Gott, Gottes Macht, Geschöpf, in den auch die Hierarchie der Engel gehört. Es handelt sich also bei ihm nicht um eine christologische Einrahmung, um Heilsgeschichte in ihrer eschatologischen Dynamik, sondern um Grundstrukturen des Seins, um Metaphysik, um aristotelische Ontologie, um Seinsordnung.

Wenn Thomas an Kol. 1,16—17 anknüpft, hat er eine bestimmte biblische Grundlage dafür, um diese Stelle in den Zusammenhang des Geschöpflichen einzureihen, wenn auch hier in der Schrift der christlogische Aspekt nicht übersehen wird. Wenn wir die Auslegung von Thomas über die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes verfolgen, das Culmann eng mit dem Sieg über die Mächte verbindet, finden wir dort bis auf kleine Ausnahmen (Summa, Tom. III, questio LIX, art 6) keine Stelle, die den dynamischen Zusammenhang zwischen der Himmelfahrt und der Überwindung der Dämonen sehen würde. Wenn er die Stelle Eph. 1,21 anführt, dann nur als Beleg für seine räumliche, nicht dynamisch eschatologische Auffassung (Summa, Tom. III, questio LVII, art 5). Damit hängt allerdings die unwandelbare platonische Starrheit dieser ganzen Konzeption zusammen, die die Dynamik des historischen Geschehens nicht ernst nehmen kann, sondern dieses Geschehen nur durch sein ontologisches Schema, dass ewige Gültigkeit hat, eindeutig formen will. Es ist wahr, dass in dem Meritum der Ausführungen von Thomas der Glaube und die Macht nicht vermischt werden. Er setzt zwar auch im Stand der Unschuld jene hierarchische Ungleichheit voraus und unterscheidet zwischen Sklaven und dem Stand der Freien. »Darin unterscheidet sich der Sklave vom Freien, dass der Freie die Ursache seiner selbst ist« wird am Anfang der Metaphysik ausgesagt, wogegen der Sklave zu einer anderen bestimmt ist. Jemand regiert alldann über den anderen wie über einen Sklaven, wenn er den, über den er regiert, als Beherrscher zu seinem eigenen Nutzen benützt. Und weil ein jeder das eigene Wohl anstrebt, kann eine solche Regierung nicht ohne Leid für den Untergebenen verlaufen. Deshalb sei im Stande der Unschuld keine solche Regierung gewesen.« (Summa, Tom I, questio XCVI, art. 4).

Im Rahmen des geschlossenen Systems von Thomas ist der Glaube und die Macht in vollkommener Harmonie, ja Macht hat mit dem Inhalt des Glaubens nichts gemeinsam, sondern ist nur eine grobe Kundgebung der

Sünde und die Versuchung der Macht ist eine der satanischen Versuchungen. Komplikationen entstehen sobald wir uns die Frage stellen, ob dieses statische, logisch abgeschlossene System wirklich aus dem lebendingen Evangelium wächst oder ob es der Rest ontischer Philosophie, besonders Aristotels, ist. Anders können wir diese Sache so formulieren: die Konzeption von Thomas entspricht dem natürlichen Menschenverstand und sagen wir gleich, der natürlichen Anlage, von der das wirkliche Evangelium den Menschen in der ganzen Breite und Tiefe in der Geschichte befreit hat und auch heute befreit. Wir sind der Ansicht, dass bei der positiven Einschätzung der Natürlichkeit des Menschen in der katholischen Theologie sehr oft Schlüsse gezogen werden, die unnatürlich sind. Die statische Konzeption des Seins, in die wir den Menschen auch durch heilige Ordnungen zwägen wollen, ist nicht die Befreiung des Evangeliums, sondern eine Beschränkung des Menschen aus Positionen des antiken philosophischen Aristokratismus. Noch klarer zeigt sich dieses Problem in der Frage des Verstandes und seiner kritischen Anwendung auf den biblischen Text.

Wir sehen im Evangelium eine Macht, die die Natur des Menschen nicht versklaven will, sondern die sie freimacht zu innerer Entfaltung aller ihrer Fähigkeiten und Gaben. Nur das so aufgefasste Evangelium muss nie und darf nie mit der Macht rechnen. Eine solche Auffassung des Glaubens, die nicht die ganze Breite und Tiefe des Lebens sieht, sondern im Bann bestimmter theologischer, unrealer Vorstellungen lebt, kann zuletzt, wenn sie sich behaupten will, die Macht nicht aufgeben. Von hier wächst unser tiefes Misstrauen zu den Machtpositionen des Vatikans, durch die die Sache Christi — die Sache der Liebe und des Friedens — in der Welt nicht selten nicht nur missverstanden, sondern auch gelästert wird. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, dass das Evangelium auch im Rahmen der katholischen kirchlichen Institution Macht hat, den Menschen innerlich zu befreien zu echter Erkenntnis Christi, und dass es auch innerhalb der katholischen Kirche viele Christen gibt, denen ehrlich daran gelegen ist, dass — kehren wir zurück zu dem Wort des Kardinals Bea, mit dem wir angefangen haben — alle Christen einig vorgehen in so wichtigen Fragen wie des Atomkrieges, der Abrüstung und der Erhaltung des Friedens.

F. M. BARTOŠ

Lettre de Majesté de Rodolphe II, de l'année 1609

Dans l'histoire des efforts oecuméniques du temps de la Réforme le traité entre les états protestants du Royaume de Bohême, connu dans l'histoire sous le nom de Lettre de Majesté de Rodolphe II, de l'année 1609, prend une place remarquable. Il fut en effet publié comme privilège de l'empereur qui le fit sceller par le grand sceau impérial, dit de Majesté. La défense de cette magna charta libertatum des protestants tchèques représente un chapitre significatif non seulement de l'histoire tchèque, mais encore de l'histoire européenne et c'est une des raisons pour laquelle il vaut la peine d'en reparler avec tous les détails auxquels les nouvelles recherches sont parvenues.

La lutte pour la Lettre de Majesté fait partie de l'effort deux fois séculaire de la Réforme tchèque qui, au déclin du XVI^{e} siècle et au début du XVII^{e},entra dans une période où il se vit menacé à l'extrême en fonction de la situation internationale. C'est à ce moment que commençaient à s'y ranger deux camps pour la guerre qui éclatera vingt ans plus tard, entraînant dans son tourbillon l'Europe presque entière et continuant à vivre dans l'histoire sous le nom de Guerre de Trente ans.

Durant plus de cent ans, depuis la fameuse Paix de Kutná Hora en 1485, le second des plus grands actes oecuméniques de la Réforme tchèque, les pays de la Bohême étaient une île de liberté religieuse et de tolérance au milieu d'une Europe soit dominée par l'Inquisition ou bien agitée par les ondes des guerres de religion. Plus encore que par cette loi du pays, la coexistence paisible d'une minorité catholique avec la majorité évangélique fut peut-être en Bohême sauvegardée grâce au fait qu'elle prit pied dans tant de générations. Il est vrai que la Paix de Kutná Hora, il fallut l'acquérir non seulement par quinze ans de guerre révolutionnaire des hussites, mais aussi par la guerre de quatre ans menée par le «roi Hussite», Georges de Poděbrady. Pour une lutte ultérieure contre le hussitisme, la papauté manquait cependant de force et elle inscrivit pour ainsi dire, les pays de la Bohême parmi les pertes auxquelles il lui fallait se résigner, reconnaissant la vanité des tentatives à les reconquérir par force armée. Elle souffrit du moins sans trop protester, que les catholiques tchèques acceptassent la main que depuis longtemps leur offraient leurs concitoyens hussites. Par bonheur pour la paix, la cour papale fut entraînée pour longtempts dans les guerres d'Italie et à partir des années vingt du XVIe siècle, elle ne sortait pas des soucis causés par la Réforme européenne qui, sous la conduite de Luther et de ses compagnons, arracha à l'Église plusieurs états de l'Empire et des pays du Nord. Et ce grand incendie embrasa bientôt la Pologne, la Suisse, l'Angleterre et même la France. La Réforme mondiale devint ainsi pendant plus d'un demi-siècle, l'allié

puissant de la Réforme tchèque l'aidant à prolonger les temps paisibles justement jusqu'au centième anniversaire, ou à peu près, de la Paix de Kutná Hora. Bientôt après l'année 1580 toutefois, la situation se mit à changer et à mûrir pour la guerre.

Le virement ne se fit pas tout d'un coup. Sans que l'on ne s'en aperçoive, des années entières y travaillaient déjà. Il commença lorsque, en 1583, Prague devint la résidence de l'empereur Rodolphe. A la suite de l'empereur fut bientôt transférée de Vienne l'ambassade de la grande-puissance espagnole, l'état qui, depuis assez longtemps, était en guerre avec la Réforme et joignait á cette guerre des plans de conquête non seulement dans le sens de la Contre-réforme, mais aussi dans celui de son propre impérialisme. L'Espagne vécut tout au long du moyen âge quasi hors de l'Europe, toute absorbée par les guerres avec les Arabes qui s'étaient emparés à peu près de la presqu'île entière. Mais en 1492, le dernier état arabe, Grenade, étant tombé entre les mains des chrétiens, le roi victorieux Ferdinand, pour fêter cet événement, offrit à Colomb trois caravelles qui donnèrent à l'histoire du pays une nouvelle direction. La découverte de l'Amérique par Colomb inaugura son offensive qui sous peu conquit à l'Espagne des pays plus grands et plus riches qu'elle ne l'était elle-même et en fit une grande-puissance. Cet empire qui s'étendait sur les deux hémisphères, devint l'héritage des Habsbourgs et ceux-ci mirent ses sources presque inépuisables au service de leur expansion impérialiste et de leur esprit de conquête catholique. C'était de l'or et de l'argent américains rapportés régulièrement par des flottes entières, des soldats formés dans les colonies et bientôt aussi sur les champs de bataille d'Europe, des capacités diplomatiques excellentes, déployant leur activité à toutes les cours, et non en dernier lieu l'influence décisive dans le régiment de choc de Jésus, dans l'ordre des Jésuites, oeuvre de son premier général Ignace de Loyola. L'ordre prit en main la direction de l'attaque contre la Réforme avec cet élan enflammé qui animait le peuple de Loyola huit siècles durant au cours de ses guerres contre les Arabes. Les Jésuites apportèrent à cette lutte d'une part les vieilles armes, tel le culte de la Vierge, l'institution de la confession auprès des souverains et les écoles de tous niveaux, d'autre part des armes nouvelles, particulièrement la science et l'imprimerie remplaçant de cette façon les armes dont, en Europe, on ne pouvait plus faire emploi, telle l'Inquisition, devenue en Espagne l'organisatrice des divertissements populaires (à l'occasion des hérétiques brûlés vifs), comme le sont aujourd'hui encore les combats de taureaux. Ainsi ils apportèrent dans la lutte contre les protestants beaucoup de ce qui imposa même à l'historien Pekař qui admirait pourtant souvent ces soldats de la Contre-réforme, tel un Valdštejn, le mot: fascisme, à savoir l'emploi d'étudiants pour organiser des attaques des temples évangéliques, exécutions pompeuses et carnage, telle «la Saint Barthélemy» de 1572 avec ses dix mille victimes, et aussi, assassinats prémédités de rois et de personnalités de marque. Guillaume d'Orange, par exemple, le chef de la résistance des Pays-Bas, fut formé par un assassin qui, en attentat, avait quatre prédécesseurs. Tout cela, les Jésuites le justifiaient par le sanglant mot d'ordre: «Tout á la plus grande gloire de Dieu». Dans cet esprit, ils élevaient aussi surtout la jeunesse noble dans leurs collèges. En les fondant, ils préparaient systématiquement l'attaque générale qui devait déraciner la Réforme en lui arrachant les pays où elle avait la prépondérance.

L'attaque se dirigeait surtout contre l'Allemagne, patrie de Luther, et contre le pays de Hus, qui avait aux yeux des chefs de l'attaque une position de clef. Certes, il provoquait à l'attaque rien que par sa position. L'ambassadeur du roi catholique, ainsi se nommait le roi d'Espagne, fut révolté en Bohême, à peine entra-il à Prague, surtout par cette coexistence de catholiques et protestants. A ses yeux, c'était une abomination vraiment insupportable. Cela le poussa à devenir le plus puissant soutien du nonce papal, auquel incombait formellement, il est vrai, la direction dans l'effort à déraciner une paix tellement impie. La tâche n'était pas facile. L'empereur Rodolphe lui-même, bien qu'il eût été élevé en Espagne en catholique dévoué, succomba à la force de la tolérance religieuse qui, répondant à ses penchants artistiques et scientifiques lui offrait tranquillité et paix dans la belle ville de Prague; longtemps il se défendit de violer cette paix. Néanmoins, en août 1599, le nonce Spinelli réussit à gagner l'empereur et d'obtenir par prières et menaces l'écartement du dernier évangélique parmi les plus hauts fonctionnaires de l'état tchèque. Le chemin de l'attaque était libre. Ce qui retenait de la commencer, c'était la panique que la peste avait provoquée et qui emmena le roi et la cour pour toute une année á Plzeň, et ensuite un fort accès de la maladie mentale de Rodolphe. Cela permit au parti espagnol de préparer l'assaut d'autant mieux. En tête se trouvait le jeune Zdeněk Albert de Lobkovice qui n'avait que 31 ans en 1599, plus Espagnol que Tchèque car il avait été élevé en Espagne, un homme fait tout entier de l'esprit agressif de la Contre-réforme. C'est lui qui obtint de l'empereur qu'il signât le mandat, solennellement proclamé le 2 septembre 1602, ordonnant la clôture des paroisses et des temples de l'Unité des Frères.

Cependant le chancelier de Lobkovice commit l'imprudence d'aider lui-même aux évangéliques à s'organiser. Il y réussit malgré lui par le bruyant procès dont il fit la victime, l'imprimeur praguois Sixte Palma Močidlanský. Pénétré d'estime pour Jean Hus, Močidlanský en était un zélé propagateur et il répandait des écrits anticatholiques; maintenant il fut choisi afin qu'en sa personne fût exécutée une punition exemplaire. Il fut arrêté avec deux autres imprimeurs chez lesquels le chancelier lui-même entreprit la perquisition découvrant des publications compromettantes. Il voulait évidemment intimider les imprimeurs en les faisant tous convoquer dès avant la proclamation du mandat pour en empêcher toute critique de la part de la presse. L'imprimé particulièrement inquiétant trouvé chez Palma, était le Chant sur Hus. Il fulminait non seulement contre les anciens ennemis du maître, mais aussi contre les déserteurs de la cause évangélique passés au catholicisme, comme l'étaient les arrivistes Charles Lichtenštejn et Guillaume Slavata, sans épargner les Italiens et les Espagnols, contre lesquels il mettait instamment le pays en garde. Palma avait encore publié une chanson qui se moquait de la fuite récente de l'armée catholique devant les Turcs, ainsi qu'une adaptation d'un pamphlet allemand, vieux de plus d'un demi-siècle, mais devenu à ce moment d'une actualité surprenante, intitulé Mandat de Jésus-Christ. Ce petit écrit consolateur, mis dans la bouche du Christ, s'imprégnait maintenant d'un esprit agressif grâce à la préface belliqueuse qui en faisait comme une réponse au mandat de l'empereur contre l'Unité des Frères. On peut y voir la vraie intention de Palma. A présent il payait cher son audace. L'émotion que son arrestation provoqua, empêcha qu'il soit mis à la torture comme on l'avait proposé et même elle lui valut de comparaître devant le

tribunal suprême du pays. Il y avoua virilement pourquoi il avait publié ces libelles: «Parce qu'ils ne contiennent que la seule vérité, et qu'avec la vérité chacun doit se présenter devant Dieu. Lui aussi compte rester fidèle à Dieu et, avec l'aide de Dieu, rester debout et même mourir et sceller sa confession par la mort». Ainsi parla-t-il pendant presque deux heures au grand étonnement du tribunal. Les assesseurs catholiques proposèrent là-dessus le supplice du fouet qui d'habitude finissait par la mort, mais à la fin, l'empereur décida, suivant l'avis de la minorité, qu'il soit enfermé dans la Tour Blanche pour voir si cela ne le briserait pas. Le jugement final, signé avant Noël, bannit Palma de tous les pays de la couronne et le condamna de quitter à l'instant Prague, sa ville natale. Toutefois il ne fut pas relâché, et, en février, jeté pour deux semaines dans la tour où l'on y laisait les prisonniers mourir de faim; lorsqu'il survécut à ses horreurs, on le relâcha pour partir en exil, le 12 mars 1603. Ses souffrances, cependant, furent profitables á sa cause. Il fut relayé par un guerrier qui s'empara de son drapeau et le porta à la victoire.

Ici encore, le camp espagnol commit l'imprudence d'un procès qu'il machina contre le seigneur le plus en vue de l'Unité des Frères en Moravie, Charles Žerotín. La mort de son oncle qui, vers la fin de sa vie, devint pour la durée de quatre ans, gouverneur du margravia[†] et réservait cette dignité à son neveu, donna en 1598 au parti espagnol un prétexte bienvenu pour essayer d'écarter un adversaire si éminent en l'accusant de haute trahison. Quoiqu'il ne pût être condamné pour insuffisance de preuves, il fut au moins suspendu de ses fonctions comme assesseur du tribunal suprême du pays ce qui était la plus haute charge politique en Moravie, et ainsi il se vit expulsé de la vie politique. La crainte saisit le royaume. Il semblait que tous les protestants subiraient le sort de leurs correligionnaires des pays de la Styrie où, peu auparavant, le futur Ferdinand II effectua l'oppression de tous les évangéliques en leurs donnant le choix soit de passer au catholicisme, soit de quitter le pays. Les regards de tous ceux qui étaient frappés et menacés se portaient vers la Diète de Bohême: cette unique force pouvant tenir tête les protègera-t-elle? Le gouvernement se fiait à la puissante impression que la chute de Žerotín avait suscitée et il croyait que l'on ne trouverait pas un seul home à la Diète qui risquerait ce que Žerotín avait risqué et qui eût aussi les qualités indispensables pour devenir le porte-parole de la majorité évangélique du royaume. Il pouvait se fier à la plus haute et la plus influente curie de la Diète, celle des seigneurs où il n'y avait personne qui aurait osé élever la voix et elle croyait que les deux autres curies, des chevaliers et des villes, d'autant moins ne feraient aucune opposition. Combien grande fut sa surprise quand, tout à coup, se dressa un homme jusqu'ici presque inconnu qui non seulement ne s'effrayait pas du sort de Žerotín, mais fit encore preuve de beaucoup plus de vaillance que lui. C'était Václav Budovec de Budov.

Depuis peu il avait dépassé la cinquantaine quand éclata cette première grande tempête de sa vie qu'il sacrifiera sur l'échafaud de la Vieille Ville vingt ans plus tard, pour sa conviction. C'était son début en politique, mais on aurait pu croire qu'il s'y était préparé pendant toutes les années précédentes de sa vie. Il était originaire d'une famille peu fortunée, dans laquelle vivait toutefois une tradition révolutionnaire et un puissant désir d'instruction. En 1546 son père, Adam Budovec, prit part à la révolte contre Ferdinand I[er] échappant aux représailles du Habs-

bourg vengeur, uniquement, semble-t- il, grâce à l'influence de ses frères au service de la cour et qui s'étaient distingués dans la guerre contre les Turc. Il donna à son fils une brillante éducation, lui-même ayant fréquenté l'Université de Wittenberg à l'époque où Martin Luther y enseignait. Il y envoya aussi son fils et l'y laissa pendant trois ans; de là il le fit partir pour la Suisse afin d'y faire des études aux Universités de Bâle et de Genève, ces deux bastions de la pensée calviniste, vers laquelle l'Unité inclinait de plus en plus à partir du moment où, au sein du protestantisme allemand, prévalait l'aile fanatique du luthéranisme. Ici et là-bas, le jeune Budovec noua des relations qu'il maintint ensuite pendant de longues années et qui l'enmenèrent même en France. Apparemment il ne s'y rendit pas tant à cause des études qu'il avait déjà terminées que pour se verser dans l'activité politique. Un ou deux ans auparavant ,en août 1572 «la Saint Barthélemy» avait déchaîné une nouvelle et terrible guerre civile qui, avec une pause d'un an, dura jusqu'en 1577. Ces trois années de guerre, le jeune chevalier de l'Unité ne les passa pas, nous le supposons, en simple spectateur de la lutte tragique des protestants français, lutte à la vie et à la mort. De la France, il entreprit encore un voyage en Angleterre, alors la plus grande puissance protestante dont l'aide seule sauva les protestants français de la ruine. Le voyage de retour le mena par Hambourg, le Danemark et Rostock. Il choisit évidemment ce détour pour effacer les traces de son séjour en France, mauvaise recommandation pour sa carrière de fonctionnaire qu'il devait embrasser comme la majorité de sa parenté. Entre temps mourut en effet, l'empereur Maximilien qui avait été bien disposé à l'égard des protestants, et son fils Rodolphe était élève de l'Espagne.

Pour se purifier complètement, Budovec demanda un service tellement périlleux que tout le monde l'évitait: il devint membre de l'ambassade pour la Turquie, peut-être le premier Tchèque qui risquait une telle aventure. Mais il désirait connaître l'empire qui avait ébranlé l'Europe chrétienne et ses armées avec lesquelles en étaient venus aux prises dans des guerres sans fin plusieurs de ses oncles et aussi son père. A ces derniers il pouvait maintenant se joindre au moins de cette manière. Il passa quatre ans à Constantinople, il connut de près les ombres et les avantages de l'islam, il subit bien des heures de pénibles anxiétés et rentra avec l'intention de lutter contre les Turcs avec la plume. Le service de l'ambassade lui aida à gagner une charge; il reçut la place de conseiller à la cour d'appel à Prague qui jugeait les recours des tribunaux des villes. Ainsi il prit pied à Prague et dans sa fonction qui lui procura beaucoup d'expériences précieuses et des connaissances dans la province où souvent on l'envoyait. Il se rapprocha considérablement de l'Université et travailla aussi dans les Commissions de la Diète, auxquelles il fut élu. En 1602 précisément, la mort de son oncle Christophe, vaillant soldat des guerres turques, le rendit héritier de Mnichovo Hradiště, dans la vallée de la Jizera et par conséquent, indépendant. Désormais il pouvait risquer son emploi. A ce moment, la confiance de la chevalerie évangélique l'appela à la Diéte de janvier 1603 sur le grand champ de bataille politique.

Du coup il fit preuve de ses capacités parvenues à maturité au cours de longues années de préparation. Connaissant bien le caractère morbidement susceptible de l'empereur qui, récemment avait passé par une grave maladie mentale, il persuada ses amis politiques de renoncer à exiger leurs droits en refusant de payer les impôts et de suivre une tactique moins éclatante, semblant être toutefois plus sûre. Les impôts une fois concédés,

Budovec prit la parole et par un admirable discours il justifia les raisons d 'une pétition adressée à l'empereur et au gouvernement demandant la révocation du mandat contre les Frères et la suspension des procès avec les seigneurs évangéliques. Il toucha la Diète aux larmes lorsqu'il énuméra les nobles de marque qui étaient tombés dans les interminables guerres contre les Turcs, et tous furent entraînés à consentir à cettte pétition qui était plutôt une accusation et un plaidoyer enflammé de tolérance religieuse. Alors le gouvernement, avec Lobkovice en tête, recourut à une ruse. Pour faire échouer la remise de la pétition à l'empereur, il déclara, vu que les impôts avaient été concédés, la Diète finie et par cela il la dissolut. Le gouvernement ne s'arrêta pas là. Pour l'intimider, il cita Budovec en justice, le soumit à un interrogatoire et le menaça d'un procès comme l'avait été celui de Žerotín. Mais le chevalier, membre de l'Unité des Frères, ne prit point peur. Il se défendit hardiment et obtint même que le chancelier n'osât pas lui refuser de remettre la pétition à l'empereur. En effet, Budovec avait très bien deviné comment l'empereur se comporterait. Rodolphe, il est vrai, ne répondit pas à la pétition mais il ne se laissa non plus pousser à donner son consentement à l'intention du gouvernement d'intenter un procès contre Budovec. Le gouvernement échoua ainsi sans même avoir réussi à faire taire le vaillant orateur de la Diète et à l'écarter de la vie publique comme il y avait réussi avec Žerotín. Il est vrai que les temples de l'Unité des Frères restèrent fermés. Toutefois Budovec demeura l'interprête non seulement de l'Unité, mais en général des évangéliques radicaux en dépit du gouvernement et le gouvernement reconnut trop tard que c'était lui-même, en présumant de ces forces, qui avait aidé Budovec de jouer un rôle de la plus haute importance. En attaquant les évangéliques radicaux qui étaient bien plus nombreux que les Frères, le gouvernement unifiait le camp de ses propres adversaires. Son attaque subit un échec et bientôt on put s'apercevoir que le temps travaillait pour Budovec.

Il avait besoin de beaucoup de patience, mais tout de même il lui fut donné de voir ce qu'il avait si longtemps attendu. Les armées de l'empereur déployèrent une grande offensive contre les Turcs et lorsqu'elles remportèrent quelques victoires, le gouvernement saisit l'occasion pour persécuter les évangéliques en Hongrie et provoqua ainsi une révolte à la tête de laquelle se plaça le duc Étienne Bocskay de Transylvanie. L'insurrection devint menaçante même pour Vienne. Alors l'archiduc Mathias, frère de l'empereur, fit avec Bocskay et les Turcs la paix qui arrêta les progrès de la Contre-réforme. Rodolphe qui à ce moment succombait entiérement à la manie de la persécution et au parti espagnol qui l'y encourageait, se laissa facilement convaincre que Mathias voulait lui ravir la couronne. Ainsi il refusa son consentement aux deux traités de paix signés par son frère et lui offrit en effet, l'occasion de s'emparer de la couronne. L'Autriche, la Hongrie et la Moravie endurèrent pendant la guerre contre les Turcs et Bocskay de telles pertes qu'ils se rebiffèrent contre le gouvernement de Prague, lorsque celui-ci insista pour que la guerre continue, et se jetèrent dans les bras de Mathias. Mathias saisit avec plaisir l'occasion offerte. Se mettant à la tête de leurs armées, il marcha sur Prague. Alors, pour les protestants tchèques et surtout pour Budovec, sonna l'heure de la décision.

Avec l'armée de Mathias vint aussi Žerotín. Sans hésiter, il se joignit à la révolte qui avait pour chef le frère de l'empereur. L'amertume de la

défaite subie il y avait six ans, ces années qu'il lui avait fallu passer dans l'âpre tristesse d'une vie vécue à l'écart, lui donnaient l'envie du combat. Il insista auprès de Budovec d'entraîner dans la révolte les États tchèques à leur tour. «Rappelez-vous» écrivait-il à son ami et aux États tchèques, «vos souffrances infligées par l'empereur, suivez l'exemple de vos ancêtres, pour qu'on ne dise pas de vous ce que jadis Tibère dit des Romains: ces gens-là sont nés pour l'esclavage!» Toutefois cela répugnait aux principes de Budovec et surpassait d'ailleurs ses forces. Les Frères Tchèques n'étaient parmi les évangéliques qu'une infime minorité. Il connaissait trop bien la situation bohême pour ne pas voir qu'il ne pouvait être victorieux qu'en réussissant à gagner les catholiques modérés eux aussi contre le parti espagnol. Parmi ces derniers il avait plus d'un ami car ils étaient issus de cette génération qui avait grandi dans une atmosphère paisible de coexistence tolérante avec les évangéliques. Il fondait cette union sur la pensée à laquelle il avait été amené par son séjour en Turquie et par sa connaissance de l'histoire tchèque: contre l'islam il faut unir tous ceux qui croient en la Trinité. Voilà l'oecuménisme de Budovec. Dans cet esprit, il formulait à présent les revendications des Évangéliques. Suivant la volonté de la majorité de la Diète, elles devaient être remises à l'empereur, comme programme d'une réorganisation poussée des affaires ecclésiastiques et politiques du pays, et cela au nom de la Diète nouvellement convoquée par Rodolphe pour se protéger contre Mathias. Après cinq ans,la Diète reprenait ainsi ce que le gouvernement avait déjoué en 1603 élisant à nouveau l'homme d'État des Frères comme son interprête. Cela n'était pas seulement une expression de confiance mais c'était aussi un hommage rendu à la conduite naguère si vaillante de Budovec.

Il résuma ces revendications en 25 articles et avec le chef des luthériens allemands, Šlik, les remit à l'empereur. Si Rodolphe répondait à leurs espérances, ils étaient prêts à le protéger contre son frère. Mais pas même cette fois-ci Rodolphe ne sut se détacher du parti espagnol. Il satisfit aux revendications d'ordre politique mais il demanda instamment que les négociations concernant les questions religieuses soient renvoyées à une nouvelle Diète qu'il promit de convoquer encore avant la fin de l'année. La Diète céda, faisant confiance à la parole de l'empereur. De cette façon elle lui sauva la couronne. Par l'Entente de Libeň, Mathias dut se contenter des pays qui s'étaient ralliés autour de lui et abandonner à son frère la couronne royale et impériale. Mais à peine l'armée de Mathias eut-elle quitté le pays, que la cour et le gouvernement ne cherchèrent plus qu'à se dérober à leurs engagements. La convocation de la Diète fut renvoyée et les protestants bohêmes furent obligés à recommencer une lutte tenace contre l'empereur et le camp espagnol.

Les deux partis se rendaient compte du sérieux et de la portée de cette lutte tâchant de bien s'y préparer. La manière belliqueuse de laquelle se comportaient les catholiques en Allemagne — on aurait dit qu'ils voulaient déjà commencer la guerre, à laquelle ils songeaient en effet depuis longtemps — était un avertissement pour les évangéliques. En 1607 encore, sur l'ordre de Rodolphe II, le duc bavarois Maximilien, conquit la ville impériale de Donauwörth, la recatholisa par force et l'unit tout simplement à la Bavière. C'était un acte de violence ostentative et provoqua l'indignation des états évangéliques comme grossière violation de la paix religieuse d'Augsbourg de l'année 1555. Par conséquent, en mai 1608, ils se rallièrent en une fédération armée, l'Union évangélique.

Contre l'Union commencèrent à s'armer, de leur côté, les catholiques et bien que les négociations en vue de la création d'une fédération catholique analogue, connue plus tard sous le nom de la Sainte Ligue, ne parvinrent à une conclusion qu'en juillet de l'année suivante, la Ligue était en principes formée au moment où, en janvier, la Diète de Prague se réunit finalement. Dés le commencement on pouvait facilement prévoir qu'elle deviendrait un grand champ de bataille entre les deux partis. Budovec tenta de pré parer la Diète à sa tâche en décrivant les événements de la Diète de 1608, sous le titre discret de Courtes annotations (Kratičké poznamenání), publiées aussi en traduction allemande, ainsi que par deux grands discours politique qu'il fit lire à la Diète au nom de Pierre Vok de Rožmberk, partisan de l'Unité des Frères. Par la bouche du premier et le plus puissant seigneur du royaume, Budovec invitait la Diète «de persister à exiger de l'empereur la liberté religieuse et de ne pas se rendre coupable en donnant par son désaccord à d'autres peuples lointains (à savoir aux Espagnols) l'occasion de nous chasser de notre patrie aimée». Dans le second discours, adressé au premier seigneur du parti catholique, il lui demandait de collaborer avec les plus hauts fonctionnaires du royaume en vrai Tchéque et fidèle amant de la sainte concorde et de l'amour ainsi que de son peuple tchèque. «Ne sommes-nous donc pas chrétiens et Tchèques, d'un même sang? Il vaut mieux nous supporter entre nous Tchèques plutôt que de devoir plus tard supporter des peuples étrangers et lointains qui feraient peut-être tout leur possible pour nous chasser de notre pays».

Le gouvernement et le parti espagnol essayèrent tout d'abord d'intimider la Diète. Ils commencèrent par exiger qu'il leur fût remis le protocole de la Diète de l'année précédente, contenant le programme rédigé par Budovec, avec les signatures de tous ceux qui étaient d'accord avec lui, pour le détruire, car l'empereur ne songe pas à tolérer chose semblable. La Diète refusa catégoriquement de faire droit à cette réclamation. Alors seulement le gouvernement consentit à aborder la question religieuse. Mais il ne fit que changer de tactique. Il se mit à traîner en longueur la Diète afin que les États, épuisés par les frais de séjour dans la capitale, retournassent chez eux. Pendant plus de deux mois les deux partis échangèrent de volumineux exposés jusqu'à ce que finalement, à la fin de mars, la Diète insistât à ce qu'une réponse définitive fût donnée. Elle était conçue en des termes brusques: L'empereur n'aurait plus l'intention de continuer la discussion et plaçait la Diète devant l'alternative: soit abandonner les pourparlers traitant les questions religieuses et commencer à s'occuper de la réclamation du gouvernement touchant les impôts, soit finir les assises.

L'ultimatum du gouvernement ne trouva pas la Diète au dépourvu. L'opiniâtreté du gouvernement se faisant de plus en plus sentir à mesure que les travaux de la Diète avançaient, eut un effet contraire à celui qu'il avait espéré. Comme s'il eût attendu une telle fin, Budovec, fidèle à la résolution de la Diète, répondit par une proclamation qui gagna l'assentiment de tous les participants. Il invitait «tous ceux auxquels le salut est cher, qui prennent soin du bien-être du roi, du pays entier et de chacun en particulier, qui aiment la sainte concorde, l'amour et la solidarité mutuelle, qui se souviennent du zèle de nos anciens aïeux pour la cause de Dieu, de leur fidélité et constance, et à qui est cher son honneur» de venir le lendemain matin à la Diète et d'y inviter aussi leurs connaissances. En

effet, le premier avril la Diète se rassembla dans un nombre inaccoutumé. Budovec fit lire et approuver par la Diète une réponse énergique au gouvernement. Les États y refusent de s'occuper des exigences du gouvernement tant qu'on ne donnera pas satisfaction à leurs revendications religieuses selon la promesse de l'empereur, faite l'année passée et ils déclarent qu'eux-mêmes s'assembleront à l'Hôtel de Ville de la Nouvelle Ville de Prague pour voter la convocation des dispositions militaires qui détourneraient du pays et de l'empereur les dangers dans lesquels les précipite l'attitude du gouvernement. Là-dessus, la Diète fut dissoute par le gouvernement. C'était des deux côtés une déclaration d'inimitié manifeste.

Les deux partis se mettaient déjà à la recherche d'alliés à l'étranger. Le camp espagnol pouvait compter avec les états de la Ligue naissante avec, à sa tête, le duc de Bavière, Maximilien et bien entendu, avant tout avec l'Espagne et il espérait effrayer les protestants par l'interdiction sévère de la Diète convoquée malgré tout, par Budovec. Mais, très tôt, la grande crise internationale vint au secours des évangéliques, paralysant l'empereur et permettant aux Évangéliques de mener la lutte à bonne fin. Peu avant la dissolution de la Diète par le gouvernement, le 25 mars, le riche duché de Juliers et Clèves en Rhénanie devint vacant et la querelle qui éclata à son sujet poussa l'Europe tout près de la guerre. L'Union évangélique profita de l'occasion et sous la protection du roi de France Henri IV, elle occupa le duché. La cour de Prague, mais aussi Madrid étaient entièrement absorbés par la question comment empêcher la France de s'établir sur le Rhin et, perplexes, ils contemplaient la rébellion qui se développait en Bohême. Encore le premier avril, la direction des États évangéliques se décida de demander à quelques cours de les secourir et de faire aussi tout le nécessaire pour la réussite de la Diète qu'elle avait convoquée en dépit du gouvernement. Des ambassadeurs se rendirent auprès de Mathias, des électeurs protestants en Silésie et les deux Lusaces et aussi auprès de Pierre Vok de Rožmberk chez lequel Budovec alla en personne, et ils retournèrent couronnés de succès. Tous les trois électeurs envoyèrent des manifestations de sympathie et Rožmberk une abondante aide pécuniaire. La Diète se réunit exactement au jour fixé, le 4 mai à l'Hôtel de Ville de la Nouvelle Ville de Prague et par ses délibérations ordonnées et fières, obligea finalement le gouvernement à battre en retraite. Ce fut avant tout le mérite de Václav Budovec, élu président de la Diète. Déjà il avait été l'âme des deux Diètes précendentes, celle de 1608 et la Diète suivante que le gouvernement avait dissoute, comme porte-parole des États Évangéliques qui lui avaient confié la tâche de parler en leur nom. Mais maintenant seulement, après que Étienne Georges Šternberk qui, jusqu'ici avait été l'orateur, perdit la confiance des État Évangéliques pour avoir été trop faible vis-à-vis du gouvernement, ce poste d'honneur revint à Budovec. Il put prendre la cause en main avec toute son énergie, et mener l'action à la fin désirée. L'empereur et le gouvernement capitulèrent et la Diète convoquée de propre autorité fut subséquemment légalisée par la convocation d'une nouvelle Diète par l'empereur. Elle eut lieu à l'endroit habituel, dans la Salle verte du Château de Prague où elle transporta son siège de l'Hôtel de Ville de la Nouvelle Ville et l'empereur lui garantit qu'elle ne serait pas dissoute tant que ne seraient pas terminées les délibérations touchant les revendications religieuses des Évangéliques. Cette histoire causa un profond changement au grand avantage des Protestants. Dès le jour de l'inauguration parut solennellement

à la Diète le Conseil municipal de la Vieille Ville de Praque et après lui les représentants d'autres villes royales qui jusqu'ici, d'accord d'ailleurs avec la direction de la Diète, avaient observé une certaine réserve pour ne pas livrer leurs concitoyens à la persécution de la part du gouvernement; celui-ci avait la ville en son pouvoir et l'État des seigneurs et des chevaliers n'avait pas encore la force de leur offrir une protection efficace. Par l'entrée de Prague et des villes à la Diète, la rébellion se vit soutenue d'une puissance extraordinairement importante même au point de vue militaire et la prépondérance de la Diète fut garantie.

Le parti espagnol n'abandonna pourtant pas encore l'espoir de réussir à triompher de l'ennemi par de nouveaux retards et de nouvelles ruses. Il était persuadé que le temps travaillerait pour lui et décidé à ne rien céder, en continuant le combat jusqu'au bout. La querelle au sujet de Juliers et Clèves hâta l'armement des pays catholiques en Allemagne; l'énergique duc de Bavière prit ici la direction en main; il jouissait de la pleine confience de la cour de Madrid et de la cour papale en tant que sûr et fidèle élève des Jésuites. Ses négociations en vue de former la Sainte Ligue étaient près d'être conclues, lui-même commençais déjà à mobiliser et en juin son chancelier arriva à Prague pour encourager la cour impériale à continuer jusqu'au bout ses hostilités à l'égard des Évangéliques. La Cour essaya donc tout d'abord plusieurs fois auparavant, d'enfoncer un coin au milieu des Évangéliques en profitant des désaccords entre l'Église utraquiste majoritaire, penchant alors vers le luthéranisme, et l'Unité des Frères où dominait l'influence du calvinisme. Entre ces deux branches de la Réforme européenne il y avait, on le sait, une grande tension et cela aiguisait encore les divergences ecclésiastiques en Bohême. Toutes ces attaques resserrèrent toutefois d'autant plus étroitement les deux Églises tchèques de la Réforme et la Diète répondit à l'essai du gouvernement avec toute l'énergie voulue. Lorsque le gouvernement continua à ne pas céder d'un empan, la direction de la Diète décida de renvoyer les débats aux fêtes de la Pentecôte et de préparer en attendant à l'égard du gouvernement, le dernier pas. Après les fêtes, on procéda à l'élection d'un Comité de vingt-cinq mebres, qui avait pour devoir de formuler la pétition de la Diète à l'empereur et cela sous forme d'ultimatum. En cas de refus, les États emploieraient le moyen extrême, la convocation des dispositions militaires du pays pour donner à leurs revendications le poids nécessaire. Ce même jour, le 13 juin encore, le document était achevé. Il fut remis à l'empereur avec la proposition d'une Lettre qui devait garantir les droits et les libertés des Évangéliques. La réponse du gouvernement fut ajournée grâce à l'intervention du docteur Gerstenberg, ambassadeur de l'électeur de Saxe, Christian II, qui vint à Prague et offrit sa médiation aux deux partis. Cette médiation ne pouvait cependant contenter les États au moment-même où une action provocante du chancelier Lobkovic venait de les inquiéter profondément. Pour intimider les villes et les États et obliger en même temps ses protecteurs, l'ambassadeur espagnol et le nonce du pape, il ordonna aux Conseils des villes de Prague que leurs membres et même d'autres fonctionnaires de la ville et des écoles, sans excepter l'Université avec tous ses employés prennent part à la soi-disant procession de la Fête-Dieu, tombant sur le 18 juin et cela sous la menace de sévères punitions. Ces mandats causèrent à bon droit, beaucoup d'indignation et n'apportèrent au gouvernement qu'une défaite; personne ne leur obéit, la Diète prenant énergiquement sous sa protection ceux qui étaient menacés. Ce

conflit brisa les négociations avec l'ambassadeur de Saxe et finit par la réponse au gouvernement à laquelle la Diète procéda maintenant. La Diète s'accorda à proclamer la mobilisation et à lancer une protestation solennelle. Les États eux-mêmes dissolurent la Diète au Château et remirent le pouvoir au gouvernement révolutionaire de trente Directeurs qu'ils élurent entre temps et placèrent à l'Hôtel de Ville de la Vieille Ville.

Ce fut le grand jour de cette grande Diète, lorsque le 27 juin 1609 ses Directeurs prêtèrent serment et inaugurèrent l'insurrection qui revenait à l'insurrrection perdue de 1547. Depuis lors 62 ans s'étaient déjà écoulés mais son souvenir était resté toujours vivant. Il était maintenu non seulement par la description de l'insurrection par la plume de Sixte de Ottersdorf, bien qu'elle ne pût être imprimée et ne circulât qu'en copies, mais aussi par les blessures non encore cicatrisées des familles qui alors furent victimes de la persécution. Celle-ci avait frappé surtout les villes, mais encore bien des membres de l'État de la chevalerie. Dans ce milieu bourgeois et parmi les chevaliers se ranimait à présent le feu de l'insurrection avec une violence extrême. C'est de ces milieux que se recrutèrent les hommes les plus vaillants parmi les Directeurs du gouvernement révolutionare. Pour cette raison, les regards du pays se portaient sur les Directeurs avec une attente tendue, c'est eux qu'on saluait en ce moment en leur prêtant tout appui. Ils remplirent bien leur tâche et cela sans répandre de sang. La mobilisation,préparée en partie à l'avance, fut exécutée si énergiquement et à fond, que les adversaires ne firent le moindre effort pour se défendre.

Les Directeurs reçurent en honneur de leur exploit une belle composition en vers d'un humaniste inconnu, «amant de sa patrie», c'est ainsi qu'il se signa, ayant pour titre B o h e m i a v i v a, sortie vraisemblablement de la plume de Pavel Ješín. C'est un précieux document de poésie latine en Bohême, non seulement parce qu'il est conservé en un seul exemplaire mais tout particulièrement parce qu'il nous donne, pour ainsi dire, un portrait intérieur de tous les trente Directeurs et des trois chefs militaires de la Diète: Mathias Thurn, Linhart Colonna de Fels et Jean le jeune de Buben. Ce texte est un témoin exceptionnel de ces grands instants de l'histoire tchèque, un monument de gratitude et d'honneur rendu aux hommes sur les épaules desquels reposait la responsabilité de cette heure historique. Le poète a été sensible à la grandeur du moment et de la vaillance dont firent preuve les membres du gouvernement révolutionnaire rien que par le fait d'y être entrès. Ils avaient devant leurs yeux le sort des membres du gouvernement révolutionnaire de l'an 1547 que la capitulation de Prague avait livrés à la merci d'un roi impitoyable, les exécutions et les jugements proclamés comme introduction à la Diète sanglante de la Saint Barthélemy et ils ne pouvaient espérer la pitié de la part du petit-fils de Ferdinand si l'insurrection échouait. Les menaces des adversaires le rappelaient clairement à tous. Ceux-ci n'épargnèrent en effet personne de ceux qui survécurent au désastre de la Montagne Blanche. La mort miséricordieuse ravit de la main du vainqueur de la Montagne Blanche un peu plus du tiers, en tout 13 Directeurs. Des autres 17, l'un Václav Vilém de Roupov se sauva en fuyant à l'étranger, 8 furent enfermés ou bien ils s'en tirèrent par la perte de leurs biens, 8 d'entre eux, c'est-à-dire chaque deuxième, finit sur l'échafaud. Parmi ces derniers, deux, André Joachim Šlik et Budovec étaient de l'État des seigneurs, 2 de celui des chevaliers: Boh. de Michalovic et Henri Otta de Los, la moitié des bourgeois praguois: Maître Valentin Kochan de

Prachová, Christophe Kober de Koberspork, Natanaël Vodňanský de Uračov et Martin Fruvejn de Podolí. Ainsi finirent les plus fidèles des grands combattants de la lutte pour la Lettre de Majesté, ces membres du Directoire révolutionnaire auxquels la Diète avait confié l'organisation militaire de l'insurrection et la poursuite des pourparlers avec le gouvernement et la cour.

Ces pourparlers commencèrent et, cela est étonnant, à la demande du gouvernement, dès le troisième jour après l'installation des Directeurs, le 29 juin et traînèrent pendant dix jours. Les Directeurs, parmi lesquels Budovec avait sans doute le mot principal, firent preuve d'une ingénuosité remarquable d'hommes d'Etat en profitant de l'occasion pour mettre surtout au point le brouillon de la Lettre de Majesté qu'ils avaient présenté au gouvernement dès le 13 juin. Comme ils avaient offert déjà auparavant, ils donnaient au parti catholique l'assurance formelle de vouloir éviter tout abus de la Lettre de Majesté là où les protestants avaient la majorité. En revanche, ils obtinrent des concessions précieuses de la part des représentants catholiques, surtout du grand burgrave, Adam Šternberk qui, par son influence décisive auprès de l'empereur, avait réussi à écarter l'intransigeance du parti espagnol. Dans sa nouteneur définitive, la Lettre de Majesté accorde la liberté religieuse à tous les Évangéliques se rattachant à la Confessio bohemica de l'année 1575, à savoir non seulement aux soi-disants États c'est-à-dire les seigneurs, les chevaliers et les bourgeois des villes royales, mais encore à leurs sujets. La Lettre permet ensuite aux États d'établir une propre organisation ecclésiastique et leur livre l'Université. Comme il en était déjà en 1575, elle renouvelle la fonction de Défenseurs qui veilleraient sur les libertés garanties par la Lettre de Majesté. L'élection des Défenseurs est réservée aux États. Les États peuvent construire sur leurs territoires des temples et des écoles; dans les villes royales, il est garanti aux Évangéliques le libre exercice de leur religion et personne ne doit être oppressé ou forcé d'adhérer à une autre religion. Finalement sont proclamés nuls tous les mandats qui précédemment avaient frappés les protestants et les perturbateurs du réglement contenu dans la Lettre de Majesté mis hors la loi en tant que perturbateurs de la paix publique.

Un complément équivalent de la Lettre de Majesté et du nouvel arrangement légal des affaires ecclésiastiques du pays forme le traité amical entre les représentants des catholiques modérés et les Directeurs que nous venons de rappeler plus haut. Ce traité, déposé ensuite dans les Tables du Pays, a acquis puissance de loi. Par cette «Entente» (»Porovnání«) les Directeurs garantissent aux catholiques de ne pas appliquer les privilèges de la Lettre de Majesté dans quelques cas particuliers au sujet desquels les catholiques manifestaient des appréhensions. Il semble que les négociateurs du gouvernement aient demandé ces assurances surtout pour cacher leur défaite liée à l'autorisation de la Lettre de Majesté. Les catholiques étaient pourtant et continuaient à rester les beati possidentes. Ce qui est dit ici à l'avantage des Évangéliques ne sont que quelques phrases reconnaissant aux Évangéliques le droit de construire des églises non seulement dans les villes royales mais aussi sur les domaines de la couronne ce à quoi le brouillon de la Lettre de Majesté n'avait pas songé, omission dont d'ailleurs ensuite les adversaires profiteront à l'extrême. Ainsi l'impression que la victoire des Évangéliques n'était pourtant pas aussi grande qu'elle l'était en réalité, surtout si nous com-

parons la situation créée par la Lettre de Majesté, avec les conditions dans lesquelles la majorité évangéliques devait jusqu'alors se résigner à vivre. L'«Entente», il est vrai, ne fut signée que par les Catholiques modérés, non pas des hommes du parti espagnol.

L'empereur signa la Lettre de Majesté le 9 juillet et quatre jours plus tard, le document fut remis aux Directeurs. Cela ne se passa pas sans collision, causée par Lobkovic. Il refusa d'apposer sa signature à la Lettre de Majesté en avançant qu'il offenserait ainsi sa conscience et persista dans sa résistance de sorte que les Directeurs durent se contenter de la signature du grand burgrave Šternberk. Le secrétaire J. Mencl évita la signature de la Lettre de Majesté, préférant donner sa démission et c'est pourquoi son gendre et successeur, Paul Michna, est signé à sa place. Malgré tout, lorsque les Directeurs la remirent à l'Hôtel de Ville de la Vieille Ville, la Lettre de Majesté provoqua une joyeuse émotion, non seulement dans tout Prague mais parmi tous les Évangéliques du royaume. Rapidement elle se répandit aussi à la campagne où des copies du document furent envoyées. L'une d'elles a été conservée jusqu'à ce jour dans les archives de la ville de Domažlice, une deuxième a été sauvée à Zittau.

Contre la publication de la Lettre de Majesté, le gouvernement obtint des Directeurs de condescendre à permettre la reprise de la Diète de laquelle dépendait la réalisation des grandes exigences d'impôts. Elles montèrent à la somme de presque un million de soixantaines de monnaie où, comme écrivait plus tard Budovec, à plusieurs tonnes d'or. La Diète, il est vrai, avait besoin de siéger encore aussi pour terminer la grande tâche que la Lettre de Majesté lui avait imposée: construire sur les fondements posés par elle une Église évangélique unie. Dans cette intention il fallait avant tout aplanir les nombreuses divergences entre les deux Églises principales qui s'étaient mutuellement soutenues pour obtenir la Lettre de Majesté mais qui jusqu'à cette heure, étaient entièrement indépendantes, à savoir l'Église utraquiste et l'Unité des Frères, et en former une seule Église. Ces deux Églises avaient vécu pendant un siècle et demi de manière complètement indépendante l'une de l'autre et presque toujours dans une tension réciproque, due déjà à la naissance même de l'Unité vers 1460. Celle-ci était née, on le sait, en se détachant de l'Église hussite. Il fallut beaucoup de temps à l'Église majoritaire pour s'habituer tant soit peu à l'existence indépendante des Frères et bientôt même à la concurrence de leur Unité. Les tirailleries entre les deux Églises ne cessèrent jamais, alimentées qu'elles étaient non seulement par des influences venant de l'étranger, mais aussi par les Catholiques du pays. Leurs relations réciproques s'affilèrent sans cesse par les tensions croissantes au sein de la Réforme européenne. Dans l'Église utraquiste grandissait l'influence luthérienne, chez les Frères, par contre, celle du calvinisme. Tout cela aliénait les deux Églises l'une à l'autre. Ce qui les rapprochait c'était presque uniquement la pression exercée du côté catholique et qui les menaçait toutes deux. En ce sens les vaines négociations de la première Diète de 1609 firent beaucoup pour leur rapprochement. Les attaques des adversaires obligèrent les deux Églises à se resserrer au point que Budovec put écrire «Le Seigneur Dieu a bien voulu unir dans la foi les États communiant sous les deux espèces et incliner leurs coeurs de sorte qu'ils promirent de rester et de persévérer tous dans la même foi». Malgré cela, il fallait tous les efforts de Budovec pour surmonter les divergences d'opinion et obtenir leur accomodement dans la constitution d'une Église évangélique

unie qui parut en été et en automne après de longues délibérations d'une Commission de la Grande Diète élue exprès pour cela.

Ce sont les «Articles et décisions des trois États communiant sous les deux espèces, désormais unis en la sainte foi, reçus le 28 septembre». Le Consistoire devient la suprême instance de la nouvelle Église. Il est présidé par l'administrateur; y siègent encore: cinq membres de l'Église utraquiste, trois membres de l'Unité des Frères, à la tête avec l'Ancien (senior) des Frères et finalement trois Maîtres de l'Université Charles. Cette représentation proportionnelle exprimait d'une façon assez juste la force numérique réciproque des deux Églises. Au début d'octobre, la Diète accepta cet accord. Les membres du Consistoire furent élus sans tarder. Le pasteur de l'Église praguoise du Týn, Élie Šúd, fut élu administrateur, Matthieu Cyrus Ancien en devenant gérant de la fameuse Chapelle de Bethléhem. Celle-ci fut louée par l'Université à l'Unité des Frères en cempensation de ce jusque là, il ne lui avait pas été permis d'avoir un seul temple à Prague. Sur ce, fut aussi approuvée une Discipline statiste de l'Église, nouvellement établie à l'usage de l'Église utraquiste, tandis qu'on laissa aux Frères leur ancienne Discipline particulière. Ce privilège leur fut obtenu par une déclaration, d'ailleurs écrite par Budovec. Tout cela ne se fit pas sans querelles et discussions que particulièrement Budovec dut régler, mais, pour finir, la joie de l'entente acquise prévalut.

Finalement on en arriva à constituer le Comité des Défenseurs qui devaient être les protecteurs de la nouvelle Église vis-à-vis du gouvernement et des autorités. Ils furent élus le 10 octobre, au nombre de 24, 8 de chaque État, la plupart provenant des Directeurs. Chose étonnante, presque tous étaient membres de l'Unité des Frères. Leur juridiction étendue fut établie par une loi spéciale votée par la Diète comme «Article touchant la puissance accordée aux Défenseurs», et par une instruction que leur donna le parti utraquiste. A cause de cette loi, la Diète mena une âpre lutte contre le gouvernement mais, pour le fond ce furent les États qui remportèrent la victoire. Ils avaient toujours encore contre le gouvernement une arme efficace dans l'armée qui restait encore sous les armes dans un nombre assez important. Ils ne la licensièrent qu'en octobre, une fois que l'empereur leur eût donné l'assurance de ne jamais leur rappeller en mal la mobilisation de cette armée. Mais à ce moment, le chancelier tout autant que Slavata et Martinic refusèrent de signer une telle loi sous prétexte que leur conscience ne le leur permettait pas. Le porte-parole des États, Přech de Hodějov fit un esclandre en disant que tous ces trois hauts fonctionnaires devraient être destitués de leurs emplois. Mais quand la chose fut présentée à la Diète, Budovec fut chargé de déclarer que si l'on en arrivait à l'altération de la Lettre de Majesté, la responsabilité en retomberait sur les trois fonctionnaires cités. L'ardeur de la lutte refroidissait et lentement l'homme d'État en Budovec s'apercevait que ses forces ne suffiraient pas pour continuer cette lutte. Il avait déjà pris son parti à ce que la lutte n'ait pas été menée à sa fin, mais il n'oublia pas pour autant les victimes de la persécution dont la lignée n'a pu être arrêtée que par la Lettre de Majesté. Dans cet ordre d'idée il fut fait justice au vieux combattant et martyr Sixte Palma. Peu avant la clôture de la Diète, dans le courant de la dernière semaine de ses sessions, l'arrêt de condamnation à l'égard de Palma fut annulé, sa fortune restituée et il put retourner à ses presses. Il ne jouit que fort peu de temps de sa liberté, les années d'exil avaient brisé ses forces physiques. En 1614 sa trace se perd.

Quatre jours après la réhabilitation de Palma, le 23 février 1610, la Grande Diète prit fin. Dans la séance de clôture elle exprima les remerciements officiels au grand burgrave Šternberk et des remerciements encore plus sincères au président de la Diète Budovec. A lui surtout la Diète était redevable pour le non mince succès de ses longs efforts et luttes, même si elle n'était pas parvenue à l'entière réalisation de son programme, formulé par Budovec dans les 25 articles de l'année 1608. C'est ce que les États évangéliques ressentaient peut-être le plus devant les tentatives échouées de renverser leur adversaire principal, le chancelier de Lobkovic. L'empereur avait refusé de le sacrifier. Dans le programme de Budovec nous lisons la revendication qu'il y ait dans l'entière hiérarchie des fonctionnaires d'État autant d'Évangeliques que de Catholiques. Rodolphe II promit de donner suite à cette demande mais il semble qu'il se soit contenté de deux ou trois changements quant aux fonctionnaires moins improtants tandis que, pour les grands fonctionnaires rien ne fut changé quoique la Diète décidât de répéter sa revendication. Dix ans après le coup d'état de l'année 1599 les plus hautes fonctions et en conséquent, toute la puissance dans l'État c'étaient toujours les Catholiques agressifs qui les avaient en main comme par le passé. Certes on ne peut dire que Budovec fût aveugle pour ces réalités de vaste portée, cependant nous voyons combien peu, à ses yeux, elles avaient de poids dans la balance à côté de la grandeur de ce que les Évangéliques avaient conquis par la Lettre de Majesté. Et qui s'en étonnerait chez un membre de l'Unité des Frères? Depuis les 150 années de son existence, l'Unité vivait hors la loi et à chaque instant pouvait être renouvelée contre elle une persécution d'extermination, ordonée expressément par le mandat de 1508 dit de Saint-Jacques, répétée encore en 1602. Quelle grande victoire la Lettre de Majesté représentait-elle aux yeux d'un homme qui, pendant sept ans devait lutter contre l'assaut concentré des ennemis! Dans son âme ravie, il croyait que les yeux de l'Europe entière étaient tournés vers la Bohême, car comme c'était ici que la Réforme avait pris naissance au temps de Jean Hus, c'était ici encore que Dieu commençait à l'affermir grâce aux privilèges accordés par l'empereur, de sorte que sa lutte avec Rome entre dans le stade final. Dans cette conviction il n'était d'ailleurs pas isolé. Le poête du dit poème panégyrique fêtant les combattants qui avaient gagné la Lettre de Majesté, n'était-il pas entrainé à de pareils propos?

Vix fuit hoc seclo seclum felicius ullum.

C'est ainsi que la Lettre de Majesté et la lutte pour cette grande charte des libertés apparaissaient aux Évangéliques tchèques. Ils oublièrent vite les sacrifices au prix desquels la Lettre fut acquise et ils ne pouvaient imaginer comment les adversaires répondraient à cette défaite. Pourtant, à ne pas en douter, il s'agissait là d'un défi vis-à-vis de cette grande-puissance qui considérait chaque concession faite aux hérétiques comme trahison du drapeau et comme offense au propre honneur, une puissance pour laquelle la Bohême était le segment le plus important du front séculaire de lutte pour la victoire de la croix, du peuple espagnol et de son empire. Un défi à une grande puissance dont l'attaque peut être retenue mais non empêchée à moins qu'elle ne soit entièrement battue et qui ne se donne point de répit avant d'avoir vaincu les hérétiques tchèques: et lorsqu'elle y réussit, elle exploitera sa victoire inexorablement jusqu'au bout. Cette victoire lui sera acquise 11 ans plus tard par l'armée placée, grâce à des ducats espagnols, sur la Montagne Blanche. Le fatal 8 novem-

bre 1620 fit de la fameuse charte des libertés pour toujours un chiffon de parchemin sans valeur.

Et pourtant, combien se trompait Ferdinand II en pensant qu'en coupant en deux la Lettre de Majesté et en mettant à mort son auteur sur la place de la Vieille Ville, qu'il avait liquidé la noble pensée de tolérance religieuse! Il ne pressentait pas que la guerre qu'il avait attisée en violant systématiquement la Lettre de Majesté et qu'il croyait finie par la reconquête de la Bohême, n'était que le début d'une nouvelle guerre bien plus terrible, dont il ne verrait pas la fin et dans laquelle son fils ne gardera la Bohême qu'au prix d'immenses sacrifices de sang et de biens! Quel prix paya la cour de Madrid pour cette Guerre de Trente ans! Ce fut le commencement de la fin de cet empire orgueilleux qui s'écroulait irrésistiblement, pour être repoussé, après l'extinction des Habsbourgs, survenue la dernière année du siècle de la Montagne Blanche, au-delà des Pyrénées. Cet événement ébranla à son tour l'empire des Habsbourgs autrichiens au point que, 160 ans après le triomphe de la Montagne Blanche, ils furent forcés d'arrêter — par l'édit de tolérance — la persécution religieuse qui les avait amenés au bord de la ruine. Cet acte et d'autres encore de Joseph II posèrent les fondements au mouvement de notre renaissance nationale qui enfin en 1918, conquit à la nation même l'indépendance politique.

C'était l'accomplissement de la prophétie faite le lendemain de la Montagne Blanche, dans l'exil hollandais, par un fonctionnaire — et non le dernier — de la Résistance, Pavel Ješín de Bezděz, en rendant honneur aux chefs de l'insurrection échouée, morts sur l'ordre des vainqueurs de la Montagne Blanche sur l'échafaud de la Vieille Ville. Fier, il l'avait lancée à la figure de Ferdinand II: Venient tempora et legiones, decernet terrarum orbis Bohemorum libertatem!

F. M. DOBIÁŠ

Aspects of Social Ethics in the Works of J. A. Comenius (II)

WORLD REFORM

We must set Comenius in the perspective of his own time to see him properly. The entire virile age in which Comenius lived falls in the most exciting period after the catastrophe of White Mountain and in the political negotiations of the Thirty Years War. This was not only a religious war, but also — and one is tempted to say primarily — an economic and social war with the tensions of the contradictory interests of the feudal system on one side and the growing capitalism giving rise to the bourgeois class on the other side.

We can therefore rightly speak of a certain life tragedy[51] Comenius suffered because of the fact that he lived in this sociological structure where the feudal order was outlived, and the new, capitalist, bourgeois order had not reached its prime, but served only to corrode the disintegrating old order. Hence, even when Comenius pointed out the unfortunate results of contemporary society, and when he called for a new order of things, his appeals could reach the ears only of the pillars of this social order, in other words, the nobility, the priests, the scholars, who did not want to give up their privileges. So Comenius was actually appealing to deaf ears. Herein lies his tragedy. Comenius, like any other person, was conditioned by his times. And the social and political environment in which Comenius lived was determined not by the interests of the popular classes, but by the interests of the ruling class. And for this class and its interests church and religious conflicts often served as a cloak for their selfish, power-minded, political endeavours, as a cloak to win over the broad masses by pretending to idealistic goals. Comenius saw through this, of course, and that is why he pilloried this pretense.[52]

Nevertheless we should not forget that the Reformation struggle was a struggle for divine rule on earth. Therefore, not only Comenius, but also his teacher Johann Valentine Andrae (Christianopolis Peregrini in patria errores), Johann Heinrich Alsted, and other theologians represent the endeavours of his times, filled with zeal for a reform of human affairs. A general Counsel on the Reform of Human Affairs was the title of Comenius' contribution to this endeavour. Of course Comenius adopted a religious and moral position in regard to life in its most diverse form, by reason of his whole theological and religious attitude. From this position Comenius criticized his times. From this standpoint he judged reality, from this norm he exposed the profound deviation from the revealed will of God. And when he evaluated the reality of life by the norm of the revealed love of God, this meant to take notice of the questions and problems of a social, theological, or economic nature, of the inequality of property, the unequal distribution among the social classes, of colonial and other power-politics struggles and interests, and their consequences.

From this was derived the sharp criticism with which Comenius scourged the social sins of a Christian society. Comenius rightly perceived that often it was not a question of the alleged religious or theological interest, but that a purely material power interest was concealed. In the *Labyrinth* he deplored the fact that the cause of religious disputes was often not a spiritual (duchovní) matter, but one of income (důchodní).[53] This was not just a witty *bon mot,* but a whiplash that cut deeply into the body and the conscience. Or, again, he said in *Universal Reform*[54] that all of human society is nothing other than a herd of loafers, or a slaughter by the bullies. The philosophy, theology and politics of the times were, he said, partisan, scheming, and bullying, through and through.

When we ask Comenius the reason for this situation we get an unambiguous answer. The reason for the downfall is the separation of human will from divine will.[55] Everywhere the true relationship between God and men is rent asunder, and therefore the true relationship between man and man is also destroyed. Men are sold by men, they are divided into parties and split asunder by partisan strife. Furthermore every individual is torn apart in every way. And the main part, if not the very basis, of this human corruption is egoism, selfishness.[56] People strive too zealously for external possessions, and at the same time eagerly put into practice the principle: I am my own nearest neighbour. In his *Centrum securitatis* Comenius pointed to the root of all evil in the world, selfishness, and coined his new term for it "selfness" (svojnost). This is "when each person is a self-unit, loving only himself and wanting things for himself, caring nothing for any other, only each for himself . . . If he has anything it is for himself, while others wither away from envy, need or want . . . It is not only that people let those who run continue to run and those who lie continue to lie, but furthermore one trips another up, taunts, plunders, flays, devours for his own profit. Thus common justice perishes. Because selfness causes each to serve himself and his, and always to sally forth for his own side."[57]

However much Comenius was a man of his own times, the times of a feudal society divided by interests of power and property, still in his pansophic, consolatory, theological, or pedagogical writings there is always expressed a revolutionary longing for the reform of the human social order.[58] The work of reform is the culmination of Comenius' life form, whether he was dealing with social equality, with the elimination of poverty, equal distribution of property or the order of all human society.

Comenius regarded *this earth as* a stage where improvement must be made. Here on earth people should lead a God-fearing life, with work and justice, in peace and abundance under the sceptre of Christ the King. Comenius expected a great deal from people, even when he saw them placed in a world where God's grace is the essential oxygen of life. His chiliasm, transformed by Christian eschatology, is *sui generis.*[59] This is no delirium or fantastic dreaming, but a dynamic activism, battling for this earth. Therefore he saw the social-political extent of the Hussite Reformation, not merely its religio-ecclesiastic content.[60] In *Universal Reform*[61] he expressed the demand that each person be a part of human society, even the serfs and the subjected, who were excluded from society at that time.

Comenius commented ironically on Frederick, the Neapolitan-Sicilian

king, whose coat of arms bore a burning book with the motto: May the old order return! Did Frederick want to burn all that was new? Comenius himself said: May the old order return and may the new order arise! That is, may there be all that is new, but according to the old ideals, the ideal of light that drives out darkness, the ideal of peace that eliminates conflict, the ideal of life that liberates the human race from so much dying.[62]

But we must not think that Comenius did not acknowledge the revolutionary overthrow of the hierarchy and the installation of a new order! In his book *On Orphanhood*[63] he spoke of the three ways by which the hierarchy could be done away with:

1. When the subjects revolt and overturn the rule;
2. When a person with more power (a leader in war) turns against the rulers;
3. When a new rule is installed by decision of a higher power.

Comenius added: By whatever means this is done, yea — even through rebellion, the Scriptures teach us that God ascribes it to Himself. Why does God permit this to be done to the rulers? Because they had neglected their subjects, sought only their own profit, enrichment, and glory for themselves; because they had carried on tyranny and brutality; because they had lived in bodily wantonness and profligacy, and in idolatry.

Certainly a revolutionary overturn of the ruling classes was not, and could not be, the program of J. A. Comenius. But his program and endeavours did not lack revolutionary expression except for the words that "the highest goal that the peace-rulers of the world have set, will be to defend the cause of the King of kings, in order that all crowns of the kingdoms of the world may be laid before the throne of God and the Lamb."[64]

Comenius' paths of social-political reform led to this goal. And of course this goal was for him on the line of return to God, from whom we have strayed. He wanted to see all people on this path, in one stream, linked by the determination that "the longing and hope of creation should draw nearer to the goal that all should prosper better everywhere."[65]

This new life was to consist in the fact that people would abandon the old Adam who had fled from Paradise, that they would draw apart from the race of Cain, that seeks only material posessions and wallows in corporeal pleasures, and would join with Jesus Christ.[66]

Comenius did not rely on Heaven, on the other world, on the eschatological future. "Just as corruption has come about under the heavens, so must the reform come about under the heavens, not only in Heaven."[67] It is true that the general reform will be the work of Christ, but He requires human co-operation in everything except the deed of redemption. Man was placed in society, not into isolation, and is a member of human society for no other reason than that, with his participation "the image of God in man shall be refined and perfected, and as a result of that, Heaven shall be set up here, here, here, and here the earth shall be founded."[68]

This human fellowship as against isolationism is also the foundation for hope of a new life and a new order, and at the same time sets limits to selfishness. "There will be no hope on earth for honesty, peace, and abundance, as long as individuals are permitted to live for themselves as they like, and as long as they are not attracted and bound by some common and pleasing bond, in order that they may see clearly that they can have success only in union, they and all that is theirs."[69] In *Pannuthesia*[70] he

allowed for someone to take over into private use what had been given to the general whole, only if he should return from his private possessions to the public holdings whatever he can. "Indeed, human society could not endure if there was only taking from the common property and nothing was ever returned." Comenius was looking forward to a beautiful future, a true Jubilee year, when the whole earth would refrain from violence and the unfortunate source of conflicts over mine and thine would fade away, in a true fellowship of all among all the sons of the same Father in the great home of His world.[71] Is this utopia? Or chiliasm? Or eschatological hope? One thing is certain: Comenius did not imagine this Jubilee year in Heaven, but here on earth.

The Path to Reform

Christian anthropology, teaching of the corruption and imperfections of mankind, as well as Comenius' life experiences, might have led him to a completely bitter attitude toward the world, to retreat from the world, to reject the world and to complain of this vale of tears. On the contrary, Comenius' recognition and disclosure of human imperfections led him to work zealously to the reform of these shortcomings, so that men would grow and rise to the status which is worthy of man. Comenius described the corruption of human affairs in order to cure them. He described the faults and defects of human order, but did not make a decadent assertion that life had no pleasure. He held up a mirror for people to recognize their faults and to strive for a better world, which Comenius believed would soon come about.[72]

Comenius considered that the medicine for this ill or the path to recovery was in education and in labour. In this way Comenius' criticism of the contemporary world was a constructive criticism.

Comenius took a positive attitude toward work, esteeming it highly, for he looked on it not only as God's commandment, but also as a privilege. He said that it is obvious from all aspects that we are not left as passive onlookers between the acts of our God and His Christ, but that zealous co-operation is required always.[73] Looking on passively is a provocation against the Lord God, and a grave sin is committed by anyone who only prays for his daily bread without earning it by honest labour.[74]

Comenius' standpoint is agreeably reflected if we regard it against the background of the languor of the times caused by the ruins that were the sole memorial to the harsh struggle of the Thirty Years War. Men — chiefly those who should be the leaders of their people — fell into a lethargy of inaction when the last hope had disappeared of returning to a subdued homeland and to their places of work. Wrapped in the cocoon of their own misfortune, they were pathologically preoccupied with themselves, thought only of themselves, and were so deeply immersed in their own egoistic position that they did not perceive how they could, and should, help the people around them.[75]

Comenius helped to drive out this lethargy and egoistic contemplation of one's own self, both with sharp, but justified, reproaches and criticisms, and with his exemplary determination and program of work. In the Latin preface to this writing, *Theatre of a Universe of Maters* (Divadlo veškerenstva věcí)[76], Comenius spoke out primarily against arid criticism and fruitless idleness and apathy. Comenius was primarily engaged in arousing

scholars and learned persons to work. It is impossible to determine where irony ends and where the goad to work begins when Comenius was addressing the learned ones of his nation. "With what great knowledge many of you distinguish yourselves ... but also how excellently almost all of you distinguish yourselves by inactivity and lethargy — this is what I have decided to reproach you with publicly." Equally determined was his attack on their seclusion and, finally, their egoism. It cannot be suffered, he said, that anyone should live only for himself and undertake no work for increasing the seriousness with which his homeland is regarded. That is the task and duty of all scholars, to strive that their painstaking labours should be to educate reasonable and wise people. That task can suffer no postponement. It must be begun immediately.[77]

At the same time Comenius rejected that idea that this should be a case of elevating personal fame and renown. But he wished to compete through his endeavours for greater and better work and accomplishment, and therefore he did not hesitate to put the results of his work at the disposition of others, that they might improve on them, and carry the work on to greater success, and thus serve people in a greater and better way.[78] In a completely modern spirit Comenius opposed barren and envious criticism, and egoistic striving for fame, proposing instead competing in labour, vying to build up a new body of work. For him labour held the first place, the result of the work was in the forefront of his interest, not the individual with his fame, or calculation on reward.

Comenius taught that one should not fear being surpassed in the competition, in the race to do the best work and produce the best results. "It is impossible for one person to master everything. If work were joined and each contribute to the whole whatever he can, the nation could flourish happily."[79] In other words, co-operation, an exchange of experiences, sharing the results — not a jealous hoarding of monopoly in discovery or patents for individual enrichment or fame. This is what Comenius called for, and here he saw the path of development and happiness of his nation and therefore of the whole world. He saw correctly that the steps to the welfare of mankind are paved with honest and good work. For this reason he charges the state with the task of refusing to permit anyone to be idle and not support himself and his dependents honestly — not to work at the expense of others, but to serve society by tilling, by craftsmanship, trade, or counsel.[80]

Comenius thereby raised high the torch of useful work in the darkness of his times: work that is not a curse, that is not drudgery, that is not the selfish matter of individuals, but instead is a gift of God, and therefore a flame that gives light and warmth. In his *Pannuthesia* Comenius said[81] that it is a part of genuine humanity to light others' candles from one's own light; that indeed, it is an act of God to light the lighthouses of the world and to make light shine out of the darkness (2 Cor. 4:6). "If someone were given the gift of bringing light to the eyes of the physically blind, he would surely be obliged to use this gift of God to relieve the misery of the unfortunate." And Comenius gladly acknowledges: "The torch of God is given into our hands[82] ... and I have lighted the torch and passed it on to you! Make the torch brighter, that it many shine a thousand times better!"[83]

But Comenius lighted not only the torch of labour, but also the torch of education and training. Indeed, the foremost guard of the human race is in the cradle.[84]

The greatest merit and contribution of Comenius' pedagogical endeavours lie in his social grasp of education. Through education Comenius wanted to lift all mankind up to a true and full human life. Schools were to be the workshops of humanity. School training was not merely to afford knowledge, but also to form the human profile of the pupils. Just as workshops do not merely give instructions on how to work, but produce finished products, so the school must mould the man.

In the Czech and Latin versions of the *Didactics* we find evidence of the social tendencies of Comenius, his urging that a school education should be available without distinction of class or property. Therefore we find here so frequently the revolutionary demand that education must be arranged so that the poorest children will have access to it, not merely in theory, but in actual practice. So he wrote in the Latin *Didactics:* "Not only the little children of rich and noble people, but all alike, the high-born and the commoners, the rich and the poor, the boys and girls in all cities, towns, villages, and farmsteads, should be admitted to schools."

Why? Because —

1. All people who were born as human beings, were born chiefly for the purpose of being human.

2. There is no communion for individuals with God. If we allow only a few to have an education and exclude the rest, we are unjust not only to people, to our nature, but also to God Himself.

3. We do not know for what Providence has intended each of us. Often God makes the poorest, the most despised and insignificant of people the special instruments of His Glory.[85]

Comenius was interested in seeing that all the children of the rich and the poor were educated together from the beginning of their school training, to inspire and encourage each other and compete among themselves. They should not be separated from one another at an early stage, for no opportunity should be given to some few to admire each other more than the rest and to look down on the others. For "it is not just the children of the rich, the nobility, and the officials who are born to such honours, so that only they would have access to the Latin school, and the others rejected without hope. The wind blows where it lists . . ."[86] Hence Comenius' demand that schooling be public and free of charge, i.e., freely accessible to all.[87]

The modern principle of education, that it should be available to all without distinction, i.e., also for the propertyless and the females, grew in Comenius' mind from the heritage of the Unitas fratrum, whose social-ethical principles were the basis on which Comenius built.

It is only as a result of the symmetry of human logic that this revolutionary demand by Comenius should arouse opposition in those who rejected the principle of general education. Not infrequently the motive for this rejection was the attempt to have a better mastery over people. Therefore the opponents of a general access to the source of education had a primary interest in keeping people in the darkness of ignorance in order to rule the masses better and more easily. Comenius clearly recognized that the problem of education had also this social-political aspect.[88]

Even the extremely barbarian peoples should be enlightened and liberated from the darkness of their ignorance, because they are a part of the human race. And a whole is no longer a whole when part is missing. "You should wish that all prosper, not only you yourself, or a few of

those who are close to you, or your own nation. The whole body cannot prosper, if all of its members are not prosperous."[89] Therefore schools be open for all nations and for all circles of human society. There should be no house, no hamlet, no town or city, where learning and wisdom are not taught.[90] Comenius' endeavours to make education accessible to all were not restricted to the schoolgoing age. It is true that the principle should exist that schools are to be made available to all the young people, but universal education concerns all people, in order that contact with books become such a common matter as is the ordinary use of the senses and tongue by those who are born as human beings.[91]

It is only as a consequence of the social function of education and training, as Comenius understood this, that he turned away — in method and content, and in the spirit of a pedagogical realism — from an aristocratic, humanistic education to one that is practical, realistic and democratic.[92]

Endeavours for Peace on Earth

Comenius stood like a lighthouse in the storm, casting his light to orient the sailors in the upsurge of the revolutionary waves, against which the old shore of the feudal medieval age was disintegrating and disappearing forever, while the new era was slowly emerging from the depths. His contemporaries were using no hyperbole when they said of him that he was "Moravia's gift to mankind," nor was one of our cultural historians when he said that, while Master Jan Hus put us a hundred years ahead of Europe (meaning the difference in time between the Hussite Czech Reformation and the appearance of Dr. Martin Luther), J. A. Comenius put us 300 years ahead of Europe.

Comenius lived in the most tragic period of Bohemia's religious, political, and social history. The fateful tragedy which struck the Czech Lands, the Protestant churches, and Czech society itself, cut deeply into the life of Comenius as well. The pestilent breath of the Riders of the Apocalypse, not only swept away the quiet pleasures of his individual life of private companionship, but also swept away whole social and national collectives. The Thirty Years War was primarily a duel of economic and social forces. It was a clash of opposing interests of the feudal nobles and the growing power of the bourgeoisie which was forming capital on the one hand and on the other was gaining power over the new commerce and industry. One could put forward the thesis that the old feudal world was defended and represented by the reactionary conservativism of Catholic lands and nobles, whereas the revolutionary ideology of the new social factor took root in Protestantism.

We must regard Comenius as a witness in this upsurge of forces, who saw bitterly that the victor in the clash of the two camps was the subjugator of his own nation and the ruthless hangman of its best sons — the Habsburg autocracy. But Comenius did not contemplate the Europe that was laid waste by wars, burnt out, and depopulated by plague, as a despondent spectator who, disappointed in his hopes, is preoccupied with his griefs and his wounds. Comenius did not flee to the paradise of the heart, but gave himself over wholly to work, in order to write and carry through the *Counsel on the Reform of Human Affairs.*

It is surely no chance matter that one of the main fronts throughout the life of this tireless worker in a century overcome by weariness was the peace front. He was not abandoned and alone in his struggle and endeavours in this field. The array of peacemakers included in its ranks the famous Dutch Hugo Grotius, the German David Pareus and the Scot John Dureus. But the grandeur of Comenius' struggle for a genuine and lasting peace, for a unity of the churches and thereby peace among the confessions, and for a fellowship of nations, arose from the circumstance that the man who was here struggling for peace was one who was not only personally involved, but also as a representative of a nation and furthermore as a leader of the exiled Unitas Fratrum — was in the storm that arose from the wind sown by the social, religious, and political hatreds of his time. When he had acomplished nothing by his epistles addressed to the Swedish chancellor Axel Oxenstiern, appealing for justice to his nation which had been the first in Europe to light the torch of Reformation, Comenius devoted himself to systematic labours to do away with war.

Comenius' writing, *The Angel of Peace,* was not his only one in behalf of peace. This the Moravian exile had sent to the peace negotiations in May of 1667 in Breda, to the English and Dutch peace parliamentarians and hence to all Christians in Europe, indeed to all nations throughout the world, appealing to them to cease their warfare and give place to Christ, the Prince of Peace, Here the Unitas' expounder of the Sriptures ended by citing Psalm 68:30, concluding with the prayer, "Scatter thou the people that delight in war." But even in the midst of the raging wars, when the occasional military successes gave hopes of a just end to the terrible struggle, Comenius was writing his *The Path of Peace.* It was adressed to Christians divided by passionate conflicts and upsets into camps which destroyed each other by fire and sword, appealing to them to enter the path of peace and tranquillity. It was written in the same tone as the *Bequest of the Dying Mother of the Unitas Fratrum,* a glorious bequeathing of peace and a tranquil life to all Christian churches. And thus one writing after another marked the footsteps of this earnest proclaimer of peace and tranquillity, footsteps leading through the highways and byways of Europe, to the doors of the common people longing for peace as well as to the marble palaces where the voice of the Czech Angel of Peace found no hearers or doers.

The chivalrous defender of peace saw that the power politics of the feudal world was following only the interests of its own selfish benefit and not the humanitarian and irenic endeavours of all mankind. Here Comenius also disclosed the real root of wars. For him war was something animal and bestial, while man's true purpose was humanitarianism. The driving force of wars, the source from which wars sprang, the Czech pansophist quite rightly found to be, firstly, greed and covetousness, greed for property and coveting money from which avarice grows, and, secondly, inequality of man.

For this reason we must comprehend Comenius' struggle for peace, as it appears in his lifelong role as Angelus pacis, condemning wars as a means of deciding conflicts, from the point of view of his endeavours for social reform.[92] Comenius believed that the beginning of peace and tranquillity would coincide with the moment when conflicts would cease over what is mine and thine, when an awareness of human mutuality and solidarity would overcome egoism and isolationist individualism. Here,

where the great teacher disclosed the causes of war — in the economic and social order and disorders of his time and of every time — he stood as a shining lighthouse in the upsurge toward our times. He pointed to a radiant future, to a genuine Jubilee year, when the whole earth would rest from the violence of wars, since the unfortunate source of conflicts over mine and thine would dwindle away and a true fellowship of all among all the sons of the same Heavenly Father in the great house of His world would come about.

Thus Commenius struggled for peace on earth, not only by his efforts at peacemaking during his time, but also in his pansophic, didactic, theological and social ethics works.

The Aim of Life

Let us ask, in conclusion, what was the goal of Comenius' social and ethical endeavours. What was the impulse of all his efforts in education, in pansophism, in irenic matters, in theology, religion, instruction and consolation? Wherein did Comenius believe that the meaning and content of human life lay?

Comenius' answer is a simple one: the aim of human life is to serve God by serving man. Whoever does not act in this way does not understand his calling. This awareness is a tremendous inspiration and great consolation to everyone, whatever he does, however he earns a living, whatever his profession. Even the least respected profession — judged thus falsely by men — is endowed with an aureole: it is a service to man and thereby also a service to God.[93]

This aim of life makes evident the social aspect of Comenius' lifelong position. It is a regard which is constantly emphasized and repeated, that the object of man's concentrated interest should not be the individual, but human society. We are not born for ourselves alone, but for others.

The function of human life is service. I am here to help people to attain their just desires. I live in order to help people to become active, industrious, and capable. That is man's task on earth, to act and to cooperate, in order that men may not suffer want, but instead have an overabundance.[94]

This service of man to man is no mere ideal, however beautiful and noble. Comenius considered it in a quite concrete and realistic way as a genuine service, as an efficient assistance, as work. We cannot expect that we who do nothing should have God's gifts fall from Heaven into our laps. The land should be tilled, the garden cultivated, the cattle pastured, etc. All this shows our service to men. And in this service we must always seek the source, not the ditch, i.e., God rather than riches. This aspect lends a true meaning and aim to human life.[95]

Man does not live in isolation, even though his egoism leads him in that direction. Isolation is the attitude and place of sinful man. God's order means living in society, not as a parasite, a drone, but as a person who wishes to and can serve. And therefore in the society in which you live (either in an economic, political, ecclesiastical or cultural way), you should endeavour to be someone, to be what you have been called to do, without further individualization.[96] In other words Comenius does not

envisage the obligatory service as given to a growing individualism, but stresses a true fellowship of human life and human labour. Each should contribute to his unit and to all other parts, as do the members of the body, or the stone and wood in a structure. There should be no private interest, dedicated to an egoistical individualism, but a constant giving of one's body in service.

Does not this service, this endeavour to serve, express a sort of goal of pride, even though it is so paradoxically humble in expression? In *Precursor to Pansophism*[97] Comenius confesses that he is aware of his insignificance, with the profoundest humility, but that he relies on God's mercy to obtain Heaven's aid for his endeavours which aim at the glory of God and the welfare of many. Glory to God and the welfare of the broadest masses — these are the two elipses of Comenius' life of service. Comenius himself testifies that he is not led in his efforts to rely on his own wit, but is driven by his conscience to really contribute where he can. Indeed the final result of the improvement of human affairs should be universal peace throughout the world. And he wants to contribute to this goal himself; the whole educated world should contribute toward this goal, and whoever bears the name of man should serve this goal.

Comenius was and remained a man of living Christian faith. If we ask what was the deciding factor in Comenius' thinking, what gained the supremacy and set the decisive direction — philosophy and pansophism, or, instead, theology and faith — the balance always inclined on the side of a living witness of faith. But this was no quietistic, passive faith. Comenius was not a man to look passively on contemporary events. His faith forced him to take steps, to action, to opposition, to make plans, to strive for active participation in forming the contemporary world while the metal was hot.[98]

And it is this activity of faith in a time of general lassitude and escape from the world[99] that is one of the precious bequests of this man who lived at a dividing line of social epochs. Comenius, so harassed in his life by personal as well as church and national failures and suffering, never gave up, never lost hope for a better future, both for his people and for his church.

Comenius was an example of a person who saw the faults, the wrongs, and the shortcomings of his times and of the world in which he lived. But he did not take a fatalistic and helpless posture over them. He pointed them out, complained of them and attempted to improve human affairs. He tried in his own revolutionary way to change the order that was extant in the social structure of the time, when a dwindling feudalism was attempting to deal its final blow and makes its final sortie to gain the positions eluding it, that were going over to the rising buorgeoisie of the towns. With his plans for training and education, for religion and the churches, for politics and state administration, Comenius made a considerable contribution toward the victory of progressive endeavours for reason, faith, and the awareness of collective responsibility were put to help in bringing about an improvement of human affairs on earth.

There is no break in the golden thread of the whole basis of Comenius' work: love for man, love for man as a concrete entity, as met in daily life. This is no sentimental, slushy love, but a love that is a help, that is a service, that is a labour for man.

Comenius loved man and therefore wanted to serve him. And this service and help to others, which is only an imperfect reflection of the service, help and love of God for this world, is what Comenius considers to be the mission and purpose of all mankind.

[51] See in his Introduction to *Universal Reform,* p. 9.
[52] *Ibid.,* p. 2.
[53] Labyrinth, chap. 18, p. 10.
[54] Pp. 73 and 95.
[55] *Universal Reform,* p. 106.
[56] *Ibid.,* pp. 25 and 240.
[57] *Centrum securitatis* in *VSJAK,* vol. XV, p. 414.
[58] O. Chlup, *loc cit.*
[59] Cf. A. Molnár. »Eschatologie české reformace« (Eschatology of the Czech Reformation) in the volume *From the Reformation to Tomorrow,* 1955.
[60] Universal Reform, p. 275. Here Comenius commented that the decadent order and morale began to be zealously corrected by Hus. "But how? Chiefly by the secular rule in religious affairs."
[61] P. 313.
[62] Ibid., p. 146.
[63] VSJAK, p. 359 ff.
[64] *Universal Reform,* p. 222.
[65] *Universal Education,* p. 31.
[66] *Universal Reform,* p. 28.
[67] *Ibid.,* p. 39.
[68] *Ibid.,* p. 72.
[69] *Ibid.,* p. 324.
[70] Cited by J. Hendrich, *Komenský ve světle spisů* (Comenius in the Light of His Writings), p. 144.
[71] *Universal Reform,* p. 356.
[72] Cf. Hendrich, *op. cit.,* p. 43 ff.
[73] *Universal Reform,* p. 65.
[74] *Ibid.,* p. 67.
[75] I do not share the views expressed by E. Rádl in his *Věda a víra u Komenského* (Science and Faith in Comeniu's Thinking), 1939.
[76] Cited by Hendrich, *op. cit.,* p. 25.
[77] Didaktika česká (Czech Didactics), chap. IX, cited by J. Hendrich, *op. cit.,* p. 31.
[78] In the Latin preface to the work Divadlo Veškerenstva věcí (Theatre of a Universe of Matters), cited by Hendrich, *op. cit.,* p. 27.
[79] *Ibid.,* p. 28.
[80] *Universal Reform,* p. 310 ff.
[81] J. Hendrich, *op. cit.,* p. 145.
[82] ***Universal Reform,* p. 82.**
[83] *Pannuthesia, loc. cit.,* p. 152.
[84] *Universal Education,* p. 139.
[85] Cited by Hendrich, *op. cit.,* p. 86. Also in *Universal Reform,* pp. 22, 37, and 38.
[86] *Ibid.,* pp. 93 ff.
[87] *Czech Didactics* in Hendrich, *op. cit.,* p. 96.
[88] *Universal Education,* p. 26.
[89] *Ibid.,* p. 29.
[90] *Universal Reform,* pp. 212 ff.
[91] *Ibid.,* p. 167.
[92] *Ibid.,* pp. 263, 270, and Hendrich, *op. cit.,* p. 8.
[93] *Universal Education,* p. 228.
[94] *Ibid.,* pp. 51—57.
[95] *Ibid.*
[96] *Universal Reform,* p. 246.
[97] Cited by Hendrich, *op. cit.,* p. 116.
[98] *Item in* O. Chlup, *op. cit.,* p. 7.
[99] Cf. booklet by E. Rádl, *op. cit.*

AMEDEO MOLNÁR Luc de Prague à Constantinople

En mars 1491 quatre Frères quittèrent Litomyšl pour entreprendre un voyage quelque peu aventureux. Si ce n'est à tous, du moins au chef de l'entreprise, Luc de Prague, le but de l'entreprise était clair. Dans plusieurs pourparlers «avec des personnes de marque», surtout avec Bohuš Kostka de Postupice, intendant de la monnaie du royaume de Bohême, les Frères Anciens en tracèrent les lignes directives et Kostka lui-même n'hésita point à assister de son aide et de son influence ce projet dont l'Unité faisait grand cas. Adam le Bachelier, citoyen de la ville de Litomyšl, parlant en 1539 de ce voyage des Frères, assure qu'ils désiraient expérimenter «s'il existait quelque part au monde un peuple dont les coutumes et les lois seraient d'accord avec les Écritures» pour pouvoir établir entre lui et eux-mêmes «une sainte union».[1] Dix-sept années plus tard, Blahoslav parlera de l'entreprise dans des termes semblables en y ajoutant, comme étant sa cause principale, le désir de trouver une communauté qui, depuis les origines de l'Église, ne se serait pas souillée par l'obédience au pape.[2]

En effet, dès l'époque de leur première génération, les Frères chérissaient la pensée que dans les terres lointaines de l'Orient s'était maintenue la pure tradition apostolique. Avec une espérance pleine de nostalgie, ils songeaient à la Grèce, aux Indes ou à l'Éthiopie, pays du légendaire «prêtre Jean».[3] L'hypothèse soutenant que les Frères voulaient se faire diriger dans le désarroi de la querelle entre le Grand et le Petit Parti par l'autorité de quelque communauté relevant par voie directe des Apôtres, semble plausible.[4] On pourrait même prétendre que le voyage en Orient marque la volonté des Frères de sortir de leur exclusivité (Krofta) si jamais l'Unité concevait sa «séparation» comme isolation à l'égard de la famille universelle de chrétiens. Nous croyons plutôt devoir renoncer à voir dans le voyage des quatre Frères en Orient le symptôme d'une nouvelle orientation vers le «monde». On le conçoit beaucoup mieux comme simple conséquence de la doctrine ecclésiologique des Frères et de leur affirmation du caractère communautaire et oecuménique de toute connaissance chrétienne.[5]

Il est significatif qu'en parlant des participants du voyage de l'année 1491, nos sources nomment unanimement Luc de Prague à la première place. C'est qu'il était sans doute le membre le plus averti de cette expédition composée en plus du chevalier Mareš Kokovec, du peu instruit mais très curieux Martin Kabátník et de Gaspar du Brandebourg, jadis Vaudois. Pour Luc, le voyage en Orient n'était qu'une mise en pratique de sa conviction qui l'avait d'ailleurs déjà conduit au sein de l'Unité et selon laquelle «Dieu a certainement quelque part ses hommes de vérité».[6]

L'itinéraire des quatre Frères jusqu'à Constantinople nous est rapporté par le récit de Kabátník lui-même, récit qui étonne par sa superficialité.[1] Après avoir reçu des passeports nécessaires du roi Vladislas, par l'intermédiaire de Bohuš Kostka de Postupice, les émissaires de l'Unité

gagnèrent, passant par Cracovie, Lwow en Pologne et entrant ensuite sur le territoire de la Multanie — où plusieurs Frères s'étaient réfugiés quelques années auparavant[7] — pénétrèrent dans la région dominée, depuis 1484, par le sultan Bajazet II. Selon Prášek ils auraient passé le Danube près de Kilie pour parvenir par la Thrace à Constantinople. Luc de Prague ne rappelle nulle part la beauté féerique de cette ville. Elle exerça par contre une grande impression sur la sensibilité de Martin Kabátník. Luc semble avoir été plutôt saisi par le tableau puissant que lui offrait la vue de la mer qu'il aura contemplée au cours de son voyage en Grèce. Car, à Constantinople, les quatre Frères se séparèrent. Mareš Kokovec visita la Russie et Moscou, Kabátník, s'étant joint à un Juif, pénétra, non sans difficultés, en Palestine et en Égypte,[9] Gaspar resta à Constantinople[10] et Luc de Prague «se mit à voyager dans les pays de la Grèce». La tâche de Luc était donc de faire connaissance des Balkans, particulièrement de la Grèce, c'est-à-dire des contrées où l'Apôtre Paul avait fondé les premières Églises européennes. Il visita par surcroît la Valachie sans s'y arrêter longtemps, pour pouvoir être de retour à Constantinople au temps fixé avec ses collègues.

Au cours de ce second séjour à Constantinople, en 1492, Luc de Prague entra en rapports avec les Juifs émigrés d'Espagne. Ce fait intéressant et jusqu'à présent ignoré des historiens, nous est raconté par Laurent de Krasonice, ami intime de Luc. Dans sa seconde lettre au prêtre Jean de la ville de Třebíč Laurent écrit: «Il n'y a pas longtemps de cela, moins de trente ans peut-être, — Laurent écrivait après 1519 — plus de trois mille chrétiens des deux sexes vinrent du royaume d'Espagne à Constantinople et parmi eux plusieurs docteurs et beaucoup d'érudits. Il y avait grand nombre de docteurs autour d'une table et tous sont redevenus Juifs et Kabátník et Luc avaient des discours excellents avec eux, essayant de les détourner de leur foi, même par écrit, de sorte qu'un d'eux qui était très éminent, après avoir été convaincu, se mit en route, mais il mourut avant d' arriver ici (en Bohême)».[11]

Il s'agit sans doute d'une nombreuse expédition de Juifs espagnols, baptisés de force, auxquels les Italiens d'alors donnèrent le surnom de «marrani». Ils éveillèrent par leur supériorité économique la jalousie des Espagnols qui, excités par les préjudices de races de Ferdinand et d'Isabelle et de leur inquisiteur Torquemada, expulsèrent la population juive. Les premiers jours du mois d'août de l'année 1492 les Juifs appauvris quittèrent leur pays d'adoption. Bajazet les reçut à bras ouverts. Le récit de Laurent de Krasonice complète, du point de vue religieux, de manière intéressante le récit que fait de cet événement le chroniqueur contemporain Andrès Bernáldes, vicaire de Los Palacios, caractérisant les fugitifs comme habiles artisans et commerçants.[12] Luc a donc essayé de regagner ces Juifs au christianisme qui les avait tellement déçus. Si nous possédions les écrits, sans doute latins, que Luc rédigea à cette occasion, nous aurions les premiers travaux sortis de sa plume en même temps que la preuve d'un intéressant essai de mission parmi les Juifs et peut-être les Musulmans. Il est d'ailleurs difficile d'imaginer les échos qu'aurait eu cette action missionnaire de Luc de Prague, si l'unique prosélyte gagné par lui, était heureusement arrivé en Bohême.

Avec quels sentiments les Frères revinrent-ils de leur expédition? Les historiens se sont plaints que Luc ne se soit pas laissé entraîner à décrire les péripéties de ses voyages. Il est vrai, il n'en parle pas. Mais cela ne nous

permet aucunement de l'accuser, avec Gindely, d'une vue bornée par des opinions sectaires. Le silence de Luc de Prague prouve plutôt qu'il songeait toujours au vrai but de l'expédition des Frères et que, après avoir reconnu sa faillite totale, il croyait indigne d'en parler dans un récit de voyage profane, comme le fera Kabátník. Pendant les deux années ou presque de son absence de Bohême, il affronta sans doute plus d'un danger et apprit à estimer les Musulmans pour leur moralité souvent supérieure à celle de la chrétienté.[13] Sa foi en une continuité mécanique et visible de l'Église apostolique reçut aussi un coup mortel: «J'ai roulé ma bosse, écrit-il en 1510, en Turquie et en Valachie et je n'ai rien trouvé, si ce n'est que par sa grâce, Dieu m'a délivré de très grands dangers dont le seul souvenir me fait trembler»![14] La continuité de l'Église apostolique ne peut être trouvée ni en Russie, ni en Pologne, ni en Égypte, ni en Grèce, ni au pays des Balkans. Néanmoins, l'expédition en Orient ne fut pas complètement vaine. Luc de Prague en rapporte un tableau plein de couleurs de ce «déroutement» dont Michel le Polonais lui avait parlé jadis et le souvenir ineffaçable de la «vaste mer», du «souffle du vent et des dangers de la tempête», et d'«une quantité de créatures». Il montrera bientôt combien il observait la vie des matelots et le «nombre de barques de voleurs» par lesquelles les eaux de la Grèce étaient si tristement renommées. [15] En outre, il se rendit compte pour la première fois, que la continuité de l'Église apostolique était une réalité, non pas à toucher du doigt, mais à croire.

Après un voyage de vingt mois, les Frères retournèrent à Litomyšl, en novembre 1492.

«LA BARQUE»

De retour d'un voyage qui l'avait fort peu satisfait, Luc de Prague trouva la condition de l'Unité en Bohême telle qu'à son départ. La perplexité théologique de Matthieu et de son Conseil était incapable de pourvoir aux besoins urgents de l'Unité, de répondre d'une manière claire à la question plusieurs fois traîtée, si un Frère pouvait oui ou non participer au pouvoir temporel et prêter serment. Le Conseil étroit dépensa beaucoup de temps et d'énergie sans aucun résultat positif.[16] L'indécision à laquelle les Frères étaient condamnés, menaçait l'existence-même de l'Unité. Car ses membres n' ayant aucun appui en Matthieu, étaient prêts à s'informer ailleurs. Les scrupules de Matthieu et des Frères qui étaient de son avis à l'égard du Grand Parti des progressistes, s'entendent par leur fidélité aux principes de Frère Grégoire. Étant persuadés que la doctrine du fondateur de l'Unité exprimait d'une manière satisfaisante le message biblique, tout éloignement d'elle ne pouvait signifier, leur semblait-il, qu'une marche vers l'anéantissement de ce qu'ils croyaient être la base de leur société.[17]

Il s'agissait donc d'une pétition de principe, d'une interprétation de l'Écriture. La question qui se posait était, en dernière analyse, d'ordre théologique. Le parti progressif dit le Grand Parti, ne voulait pas instaurer une morale indolente. Il n'y a pas lieu de parler des essais à faire vaincre l'idée d'un compromis avec «le monde». Le problème, tel que Luc l'entendait, mettait en question l'atitude même des Frères vis-à-vis de Dieu. La conduite d'une assemblée qui vivait à l'écart de la vie publique repondait-elle vraiment aux exigences de la loi divine et le salut pouvait-il être mérité par les seules oeuvres d'obéissance?

Pour une telle situation, Luc de Prague ne voyait pas d'autre remède que d'opérer une reconnaissance de la totalité des principes chrétiens. Il s'est donc refusé de résoudre une question de détail, lorsqu'en 1493 il prit la plume pour écrire un traité sur les fondements de la foi, intitulé *La Barque*.

«En revenant de la Turquie, je me suis adonné au travail des mains, afin de chercher mon salut. Cependant j'ai été très attristé de voir des disputes entre les ministres. Beaucoup de choses mauvaises et néfastes surgirent, de sorte que la ruine semblait proche. Moi, jeune quant à l'âge et quant à l'intelligence, j'ai voulu la prévenir en composant un écrit à deux parties».[18] La Barque, écrite dans l'intention de servir la cause de l'Unité si ce n'est de la sauver, répondait donc, Luc nous l'apprend, à une situation concrète dont la trame ne nous est connue aujourd'hui qu'imparfaitement. Mais il est significatif que l'oeuvre de Luc y réponde d'une façon inattendue et inaccoutumée, en apparence par un détour.

La forme originale de La Barque, dans laquelle Luc de Prague l'avait rédigée dans l'ardeur de sa jeunesse,[19] en 1493 environ, n'est plus entre nos mains. Cependant un simple coup d'oeil dans sa rédaction postérieure, de 1512, nous rend familiers avec le contenu de cette Barque qu'«on n'a pas trop comprise»[20] et qui à même suscité de vives protestations.

Par ce premier écrit d'une étendue considérable,[21] Luc de Prague semble se refuser de traiter un thème qui aurait rapport à une conduite morale quelconque avant d'avoir clairement exposé les données essentielles de la foi. Au commencement-même de l'activité littéraire de Luc, La Barque, premier écrit de la littérature des Frères apportant une démonstration suivie de la thèse d'un discernement nécessaire entre les choses essentielles et ministérielles, proclame par avance le programme que l'Ancien des Frères suivra dans le cours de sa pensée théologique. Aussi révèle-t-elle déjà cette tendance caractéristique de Frère Luc à saisir la réalité chrétienne dans sa totalité universelle, tendance dont la réalisation laissera toujours à désirer. Les lecteurs de la première édition de La Barque ont déjà remarqué cette ambition de Luc et elle leur semblait peu «facétieuse».[22]

En évoquant en 1512, dans une nouvelle introduction à la seconde édition de sa Barque, les circonstances qui l'avaient, vingt ans auparavant, amené à composer cet écrit, Luc insiste sur son sentiment de devoir servir la concorde des ministres en leur exposant «la vérité de l'Évangile». Il envisage aujourd'hui plus d'une question «d'une manière plus saine et plus claire», ce qui lui permet, avec l'aide de Dieu, de présenter cette nouvelle rédaction améliorée.[23] Il nous est difficile d'en dégager les retouches qui toutefois ne semblent pas avoir atteint la structure fondamentale de l'oeuvre de 1493, sinon dans le sens d'un exposé plus clair.[24] En tout cas, en écrivant la seconde version de sa Barque, Luc n'a pas pris en considération les reproches que Prokop lui avait faits au sujet de l'intellectualisme de sa conception théologique et du rôle effacé qu'il assignait à la notion de bonne volonté. Nous pouvons donc en bonne foi considérer le second remaniement de la Barque, achevé le 7 novembre de l'année 1512, dans son fond identique à l'édition originale. En cela «l'autre introduction», considérée déjà par Jaroslav Goll comme partie intégrante de la première rédaction de la Barque, [26] ne peut que nous y confirmer. Car nous y trouvons précisément toutes les affirmations qui avaient choqué les lecteurs de La Barque de 1493.

Soulignant la nécessité d'une connaissance ordonnée des vérités évangéliques en ces temps d'erreurs et d'un christianisme faussé, Luc invite le lecteur à distinguer dans le message biblique, les choses essentielles des choses ministérielles. Il en vient à proclamer l'identité de la connaissance de l'Évangile avec l'Évangile lui-même, faisant sous-entendre que la bonne nouvelle du salut de Dieu ne peut être efficace qu'à condition que l'homme y prenne part. Ainsi il ne fait que continuer et approfondir le principe fondamental de la Réforme tchèque, proclamé pour la première fois par Jacobellus de Stříbro et reprit par l'Unité.[27]

L'image d'une barque symbolisant le christianisme permet à Luc de démontrer la nécessité de chaque singulière vérité dogmatique dans l'ensemble de ce que la foi d'un chrétien confesse. Car, comme une barque ne peut se passer du mât, des cordages, de l'ancre, des voiles etc., de même la barque de la foi doit être dans un état parfait afin que le souffle du vent de l'Esprit puisse la mettre en mouvement.[28]

Que Luc ait choisi l'allégorie de la barque sans s'y tenir minutieusement dans l'exposé ultérieur, est peut-être dû à ses souvenirs du voyage en Grèce. La description des dangers de la mer pourrait relever de ses expériences personnelles récentes. Cependant, l'allégorie d'un vaisseau n'était étrangère ni aux Frères ni à l'esprit de l'époque en général.[29]

Suit la première partie de l'écrit, où Luc se propose de traiter «la vraie religion dans ses vérités essentielles et ministérielles» pour pouvoir, dans la seconde partie parler, plus brièvement de l'Antichrist.

Partant d'une définition de la religion en général[30] et de la condition de homme vis-à-vis de Dieu[31] qui l'engage à dépendre complètement de son Créateur, l'être absolument saint, il en vient à la définition plus étroite de la vraie religion, à savoir le christianisme.[32] Le symbole apostolique et l'Écriture étant la norme de la pensée chrétienne, il faut encore les interpréter de sorte que la totalité de leur message soit sauvegardée: «Les hommes tombent en erreur en voulant jouir d'une vérité au détriment d'une autre ou donnant préférance à une ressemblance ou à une habitude surpassée plutôt qu'à la vérité elle-même».[33] Les choses ministérielles ne doivent pas être prises pour essentielles. C'est dans le cadre des «six parties de La Barque», de la réalité de la révélation chrétienne que Luc commente ensuite ces vérités essentielles: la foi en Dieu, en Christ et au Saint-Esprit, l'Église universelle, la communion des saints, le pardon des péchés.

Exposant la doctrine de Dieu et de l'homme dans les termes de Saint Augustin, Luc accentue surtout la profonde incapacité de l'homme déchu de travailler à son salut par la voie du mérite.[34] Il faut voir en cela une contribution aux disputes théologiques de l'Unité, afin de l'amener à une plus grande estimation de l'oeuvre salvatrice du Christ. Ce n'est que Christ qui a réellement mérité la justice par sa mort.[35] C'est lui aussi qui opère la justification de l'homme qui croit en son mérite le sanctifiant «au commencement, au milieu et à la fin» de sa carrière de chrétien.[36] Les bénéfices du Christ découlant de son sacrifice accompli une fois pour toutes, c'est principalement vers la passion et la croix que le fidèle doit porter le regard. Il ne suffit pas de croire à l'existence du Sauveur, il faut surtout croire au Fils de Dieu. Cette foi-là détourne de l'homme la colère du Créateur offensé et établit une nouvelle liaison avec Dieu par la grâce. Christ «a renouvelé la Barque de la vraie religion, Il l'a retirée des eaux

où elle s'est abîmée, devenant Lui-même son *patronus* ou capitaine qui connaît le port et toute chose.»[37]

Christ dirige le chrétien par les dons de son Esprit, la foi, l'amour et l'espérance. Comme c'est l'amour qui «vivifie la connaissance, la sagesse, les ministères, les vertus, étant la voie la plus excellente» (I Cor. 13), Luc lui consacre plusieurs pages.[38]

Fidèle à Saint Augustin, il assigne dans sa Barque à l'amour ou à la charité la primauté dans l'action respective des trois vertus théologales. Quand il aura, plus tard, mieux saisi le caractère spécifique de l'amour selon le Nouveau Testament, il abandonnera cette conception.[39] Pour le moment, l'amour est pour Luc une grâce, il est vrai, un don diffusé en nous par le Saint-Esprit, mais il le faut définir comme aspiration de l'homme à participer à Dieu. «Dieu est amour, cela signifie que Dieu est la chose la plus précieuse qui s'unit à l'homme.»[40] L'amour est la vertu par laquelle on aime ce qui doit être aimé, à savoir Dieu tout d'abord, notre semblable ensuite. Cette hiérarchie des objets dignes d'amour — Dieu, l'homme, la créature — permet à Luc d'insister une fois de plus sur la nécessité de distinguer l'essentiel du ministériel. L'amour, reflet de l'ordre établi par Dieu, présente dans sa force ordonnée l'image d'une juste répartition de valeurs. En plus, il devient en tant que «volonté restaurée par la foi en Dieu le Père et Jésus-Christ et l'Esprit Saint dans l'Église»,[41] le principe de la vie morale et le foyer de la sanctification. Or, cette application de l'amour n'est parfaite que si elle se fait dans une communauté. Cette communauté, c'est l'Église.

Les énoncés dogmatiques qui la concernent n'appartiennent plus, à vrai dire, au rang des choses essentielles.[42] L'Eglise ne vit qu'en participant aux données essentielles de l'action révélatrice de Dieu. Toute communauté qui empêche l'homme à reconnaître l'oeuvre de Dieu en Christ ne peut s'approprier le nom d'Eglise. Cependant, les élus de Dieu, disséminés sur la surface de la terre, font en tous cas partie de l'Eglise essentielle qui, tout en n'étant pas invisible, ne se confond aucunement avec les organisations locales.[43]

La communion des saints se manifestant par la participation aux choses essentielles du message chrétien, est stimulée par la Parole[44] et affermie par les sept sacrements.[45]

Avant de terminer la première partie de sa Barque, Luc y ajoute l'exégèse du sermon sur la montagne. Elle devait faire, semble-t-il, la contrepartie à l'explication de ce passage néotestamentaire présentée par Prokop de Hradec au synode de Brandýs en 1490. L'interprétation de Luc, tout en se servant de la terminologie scolastique *(praecepta et consilia)*, insiste sur le fait que «la bénédiction consiste en ce qu'on ait la connaissance du Seigneur Dieu et de celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ, son Fils».[46] Jésus ne bénit point certaines attitudes humaines comme telles (la pauvreté, l'humilité etc.), mais Il proclame que l'homme qui vient à Lui pour être sauvé, doit être prêt à «embrasser la pauvreté, les pleurs, la faim, la soif, le manque de logement, la haine des hommes, la séparation de la femme et des amis, une mauvaise renommée».[47] Car, pour Luc, le christianisme est un engagement total de toute notre personnalité. Le chrétien voulant suivre Jésus «doit tout donner et tout risquer, non seulement sa face droite, mais encore la peau entière, afin d'être à la disposition du Christ».[48] Cette interprétation, tout en gardant le ton rigoriste des anciens Frères et ne cédant rien aux tendances «mondaines», s'en distingue

toutefois en passant sous silence le caractère méritoire de l'attitude que Jésus bénit. Cette attitude est bien plus l'effet de la foi en Christ.

La seconde partie de la Barque, quittant l'image du vaisseau, traite de l'Antichrist. Après avoir apporté une définition de cet adversaire du Christ,[49] Luc démontre sept aspects principaux de l'erreur dogmatique qui est son oeuvre néfaste,[50] reconstruit la doctrine néotestamentaire au sujet de l'Antichrist et finit par exhorter ses lecteurs les mettant en garde contre ses séductions et sa proche venue.[51]

C'est une critique amère de la doctrine et des usages de l'Église romaine que Luc peint ici en traits vigoureux. Cependant il n'identifie nulle part l'Antichrist avec le pape, affirmant expressément que «l'Antichrist vrai et authentique n'est pas une personne humaine». Il faut le chercher parmi les chrétiens, il est vrai, mais moins en un individu qu'en l'état général de la chrétienté séduite par ses erreurs provenant, semble-t-il, d'un pouvoir surnaturel et contraire à Dieu. Il est à retenir que, pour Luc l'Antichrist n'est pas d'abord l'incarnation de l'immoralité comme il en était pour plusieurs penseurs du moyen âge.[52] Le danger de l'Antichrist est surtout dans sa capacité de corrompre le dogme «afin qu'on se serve des vérités dans un sens et un but altérés», différent de celui dans lequel Christ les a établies. La sentence du concile de Constance condamnant la communion sous les deux espèces, montre clairement que c'est surtout la juste notion des sacrements à laquelle l'Antichrist s'attaque. Voulant attribuer aux sacrements le pouvoir de régénération *ex opere operato,* l'Antichrist invite les chrétiens à croire que l'Église est identique à une société humaine usurpant tous les privilèges de l'Église universelle. En cela il est le plus grand imposteur. Les chrétiens doivent donc être en garde et ne pas attribuer aux inventions humaines ce que Dieu seul a le pouvoir de faire, à savoir pardonner les péchés.[53] La prétendue antiquité et succession ininterrompue depuis Saint Pierre ne sont que des pièges de l'adversaire du Christ.

Dans la littérature des Vaudois figure un écrit intitulé *«De l'Antichrist»*[54] dont Perrin et Léger nous ont conservé des fragments. Dieckhoff déjà avait supposé qu'il a dû subir l'influence des Frères Tchèques qui, de leur côté, auraient facilement pu s'inspirer des écrits de Milíč de Kroměříž ou de Mathieu de Janov au sujet de l'Antichrist. Dieckhoff a touché du doigt la question de la provenance de l'Antichrist vaudois en supposant comme son modèle, le traité — du reste connu par Dieckhoff que de nom - *Des causes de la séparation,* dont Luc est l'auteur. Ce n'est que Jaroslav Goll qui a démontré, en 1883, que le *Des causes* n'était que l'une des sources de l'Antichrist vaudois, trouvant sa source principale justement dans la Barque de Frère Luc. Le traité vaudois de l'Antichrist n'est toutefois pas une simple traduction de la seconde partie de la Barque, mais une adaptation qui révèle, surtout dans la définition de «la verita essential de la fè» et de «las veritas ministerials», l'influence des écrits postérieurs de Luc. Le traité vaudois donne en général l'impression que son auteur connaissait plusieurs oeuvres de Luc, en a très bien saisi la pensée et qu'en la fixant, il a soigneusement écarté toute trace de sa doctrine des sept sacrements. Ce qui confirme notre hypothèse que la rédaction vaudoise a pour base encore d'autres écrits de Luc, c'est la connexion étroite qu'elle établit entre les erreurs de l'Antichrist et les causes de la séparation de l'Église romaine. La Barque parlant de l'Antichrist, ne fait aucune mention des circonstances dans lesquelles l'Unité a été fondée. Si, d'autre

part, le traité Des causes de la séparation parle du «déroutement de l'Église», il ne fait pas allusion à l'Antichrist. Ce n'est que l'oeuvre la plus claire et en quelque sorte la plus mûre de Luc de Prague, le *Du fondement de la foi,* de 1525, qui, d'emblée, expose les causes de la séparation et l'oeuvre de l'Antichrist par rapport aux douze articles du symbole apostolique. Nous pouvons donc conclure, pour le moment, que le ou les rédacteurs du traité vaudois de l'Antichrist, se servant de la Barque et du Des causes de la séparation, ont eu une connaissance quelque peu approfondie d'autres écrits encore de Luc de Prague, vraisemblablement de *Du fondement de la foi.*

■

[1] Adam le Bachelier dans l'introduction de 1539 au Voyage de Martin Kabátník (éd. J. V. Prášek, *Martina Kabátníka Cesta z Čech do Jerusalema a Kaira r. 1491-2,* Praha 1894, p. 1—2).

[2] *Summa* de 1556, éd. Goll, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder* I, Prague 1878, p. 122: „inquirunt nostri diligenter, an sint alicubi homines in orbe, qui Christum profiteantur, papae autem non obediant». Lasicius dit la même chose dans le troisième livre du *De origine et rebus gestis Fratrum Bohemorum,* 1599.

[3] *Psání Bratří Staršich o sprostnosti* (Ecrit des Frères Ansiens au sujet de la simplicité), *Acta Unitatis Fratrum* III, fol. 192: « ... nous espérons que de vrais chrétiens existent, comme on le dit, dans les pays des Israëlites parmi les païens, ayant leur origine dans l'Eglise primitive ..., soit aux Indes, soit en Grèce.» — Sous l'impression de sa propre déception, Luc de Prague jugera plus tard cette croyance très sévèrement. Il écrira en 1527 *(O puovodu Jednoty bratrské* — De l'origine de l'Unité des Frères, *Acta UF* IV, fol. 150ss): «Après la chute de Constantinople des prêtres grecs vinrent à l'église du Týn (à Prague) pour visiter Maître Rokycana et lui demander l'aumône ... et les Frères, après avoir pris part à leur culte et échangé quelques propos avec eux, reconnurent qu'il n'y avait aucune raison à chercher l'origine et la vérité (de l'Eglise) en Grèce.» — Cf. Goll, *Chelčický a Jednota bratrská,* 1916, p. 131 et surtout F. M. Bartoš, *Za království kněze Jana (Časopis Národního musea* 1948, 175—179), Quant à la préhistoire des relations de l'Eglise utraquiste avec l'Eglise byzantine lire Milada Paulová, *Časopis českého musea* 1918, et Antonín Salač, *Constantinople et Prague en 1452,* Prague 1958.

[4] A. Gindely, *Geschichte der Böhmischen Brüder,* Prague 1857, I, p. 67; J. Goll, *Chelčický a Jednota,* éd K. Krofta 1916, p. 153; Müller-Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské,* Prague 1923, p. 163; K. Krofta, *Cesty Českých Bratří,* Prague 1942, p. 8s.

[5] Cf. ce que disent les Frères *Acta UF* III, fol. 192: «Nous croyons et confessons d'être un avec tous les élus de Dieu sur la surface de la terre entière, et cela grâce à la foi en Christ le Seigneur et l'amour de son Saint Esprit. Car il n'y a qu'une Eglise unique et les chrétiens, n'importe où et n'importe quand, doivent être par principe unanimes quant aux choses essentielles:»

[6] Amedeo Molnár, *Etudes et conversion de Luc de Prague (Communio viatorum* 1960, p. 255—262.

[7] L'Unité de Bohême était en relation épistolaire avec ses corréligionnaires en Multanie encore pendant les années suivantes, si la date 1494 d'une lettre conservée dans *Acta UF V,* fol. 365 est exacte.

[8] «En Russie auprés des Moscovites», écrit Laurent de Krasonice en 1519 (ms du Musée National V F 41, fol. 247a), «Mareš Kokovec parla à des princes.»

[9] Une allusion en est faite par Luc dans *Spis o obnovení církve svaté* (Du renouvellement de la Sainte Eglise) de 1510, ms NUK XVII E 31, fol. 263b.

[10] Lasicius l'explique par une maladie de Gaspar qui lui aurait toutefois permis de visiter la Thrace (éd. de la traduction tchèque de Comenius par L. B. Kašpar, 1869, p. 187.

[11] Seconde lettre de Krasonický au prêtre de Třebíč, ms du Musée National à Prague V F 41, fol. 267. — Cf. Amedeo Molnár, *Španělští Židé a bratrský bohoslovec (Kostnické jiskry* du 13-XI-1947) et, du même, *Bratr Lukáš v Cařihradě (Evangelická kalendář* 1957, p. 31—34.

[12] André Bernáldes (mort vers 1513), *Historia de los Reyes Católicos,* chap. 112, in Crónicas de los Reyes de Castilla III, 653, éd. 1878. Cf. Eduard Fueter, *Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492—1559,* München-Berlin, 1919, p. 84.

[13] *Vejkladové na knihy, jenž slovou Appocalipsis* (Commentaire de l'Apocalypse), de 1501, ms NUK XVII F 40, fol. 55a: «Mahomet ne force pas à observer sa loi et ne tue pas ceux qui ne veulent point la professer. C'est beaucoup plus l'Eglise romaine qui le fait ... Car il est évident que parmi les Sarrasins les chrétiens peuvent acheter et vendre sans devoir embrasser leur foi. Cependant là où l'Eglise est au pouvoir, on n'est plus sûr nis dans les villes, ni dans les villages, ni même au désert.» — Cf. Amedeo Molnár, *The Czech Reformation and Missions,* in *History's lessons for tomorrow's Mission,* Genève 1960, pp. 133ss.

[14] *O obnovení,* fol. 272a. Au fol. 266a déjà il fait mention de «la Turquie».

[15] Toutes ces expressions, on les rencontre dans la deuxième introduction de «la Barque».

[16] En 1492, par exemple, le Conseil étroit des Frères avait délibéré pendant plus d'un mois de cette question, cf. *Historia Fratrum,* ms XVII F 51, fol. 95.

[17] Krasonický, *O učených,* fol. 19b (éd. Molnár, *Českobratirská výchova před Komenským,* Praha 1956, p. 89): «Matthieu craignait que l'Unité, en acceptant le pouvoir temporel, ne s'anéatisse elle-même.»

[18] *O obnovení,* fol. 97b.

[19] Il avait toutefois plus de trente ans.

[20] *O obnovení,* fol. 98a.

[21] Dans l'unique manuscrit conservé au Musée National de Prague, V E 9, la Barque contient 203 folios.

[22] Dans une lettre amicale, Prokop écrivait, en 1494, à Luc (*Acta UF* V, fol. 352a): «Tu as écrit et je ne sais dans quel sens tu l'entends, que si une seule vérité venait à manquer, il en serait comme d'un vaissau qui, faute d'une seule planche, ferait naufrage. Si tu songes à toutes les vérités comprises dans la Sainte Ecriture — que sainte Marie me console! C'est pourquoi, si cela ne te semble pas contraire à la vérité, dis-nous pourtant quelque chose de plus facétieux! Autrement je me sentirais mal à l'aise de confesser ce que tu exiges.»

[23] *Bárka,* fol. lab.

[24] Le compte-rendu que Luc de Prague donne de sa Barque dans le Du renouvellement de 1510 (fol. 97b—98a), deux années avant d'en rédiger une seconde version, s'accorde complètement avec celle-ci.

[25] *Bárka,* fol. 203b: «Anno 1512, dominica ante Martini hora prima.»

[26] *Bárka,* fol. 1b—4b. Cf. Goll in ČČM 1883, p. 364.

[27] R. Říčan — A. Molnár, *Die Böhmischen Brüder,* Berlin 1961, pp. 300—307.

[28] *Bárka,* fol. 4ab, où il faut lire au lieu de «viny darův Ducha svatého», les fautes des dons du Saint Esprit: «vění», le souffle.

[29] Les théologiens hussites recouraient volontiers à la lettre du Pseudo-Clément addressée à Jacques, frère du Seigneur (cf. Amedeo Molnár, *Husitský bohoslovec a prvokřesťanský komunismus,* in *Křesťanská revue* 1950, pp. 153—156); celle-ci, on le sait, contient une allégorie poussée de l'Eglise en tant que Nef (*Die Pseudo-Klementinen I, Homilien,* éd. Bernhard Rehm, Berlin 1953, p. 16ss). — Frère Grégoire se souvient d'une prédication de Rokycana au sujet de la barque des apôtres (*Acta UF* I, éd Bidlo p. 118). Luc reviendra à l'image du bateau en 1517, dans sa réponse au docteur Zoubek (*Acta UF* VI). Krasonický se servira du même symbole vers 1530 (*O učených,* in Molnár, *Českobratrská výchova před Komenským,* 1956, p. 82s). — Inutile d'autre part de rappeler que le *Narrenschiff* de l'Alsacien Sebastian Brant date de la même époque que la Barque de Luc.

[30] *Bárka,* fol. 5a: «La religion est une inclination permanente vers le Seigneur Dieu et sa volonté ou une juste union et liaison avec Dieu par l'alliance de la foi, ainsi qu'avec les hommes à cause de Dieu, en Dieu et selon Dieu; ou elle est enfin une juste connaissance de Dieu et de sa volonté ... dans une sujétion effective provenant de la foi et de l'amour, et cela de tout coeur croyant, de toute âme aimante, de toute pensée espérante.»

[31] Fol. 6a: «Parmi toutes les créatures, l'homme terrestre participe le plus à Dieu et il lui doit de se tenir à lui par les vérités de son âme, la foi, l'amour, l'espérance, l'affection, l'obéissance, le désir, la crainte ... car il n'y a point de vangeur, ni de rédempteur, ni de sauveur plus puissant que lui qui est le bien suprême.»

[32] Fol. 8a: «La vraie religion, c'est la foi chrétienne universelle, contenant toutes les vérités esentielles et ministérielles. La participation à ces vérités accorde la rémission des péchés, la bienheureuse résurrection du corps et la vie éternelle.»

[33] Fol. 7a.

[34] Fol. 14b: «L'homme est tombé dans le malheur si complètement qu'il est incapable de faire quoi que ce soit en vue de son salut ou de rendre justice pour ses fautes précédantes.»

[35] Au fol. 30a commence le chapitre intitulé «De la justice méritée» par le Christ.

[36] Fol. 31a.

[37] Fol. 40a.

[38] Fol. 43b—62b.

[39] Dans *O lásce* (De l'amour) de 1523.

[40] *Bárka,* fol. 45b.

[41] Fol. 47a.

[42] Fol. 63a—73b; fol. 67a: «L'article de la foi en l'Eglise suit les articles essentiels.»

[43] Fol. 71a: «Cette unité (= Eglise) essentielle est inconnue des hommes, toutefois Dieu la connaît. Elle n'est pas identique avec une assemblée quelconque. Ses membres sont disséminés plus ou moins sous le nom de chrétients sur toute la terre.»

[44] Fol. 83b—95b.

[45] Fol. 96a—150b.

[46] Fol. 151a.

[47] Fol. 159b.

[48] Fol. 160b et 161a.

[49] Fol. 164a: «L'Antichrist est le contraire masqué de la vérité de la foi chrétienne universelle se révoltant, dans la sainte Eglise, contre les oeuvres de cette vérité et contre le salut ordonné. Ce contraire est masqué (pokrytá odpornost) de sorte qu'il travaille à la ruine de la vérité d'une manière qui a toutes les apparences de sagesse et de piété, tout en étant opiniâtrement défendu à l'aide des deux pouvoirs.» V. aussi fol. 186a.

[50] Voici ces sept aspects, suivant le symbole apostolique: 1^0 l'idolâtrie par rapport à Dieu, fol. 164b ss, 2^0 par rapport á Christ, fol. 167b ss, 3^0 par rapport au Saint Esprit, fol. 173a ss, 4^0 par rapport à l'Eglise, fol. 174a, 5^0 la communion des saints et les sacrements, fol. 176b, 6^0 le pardon des péchés, fol. 185a, et 7^0 la resurrection du corps, fol. 185b.

[51] Fol. 186a ss et 199a ss.

[52] Fol. 180a. Pour l'idée que les théologiens hussites se faisaient de l'Antichrist cf. Amedeo Molnár, *Die eschatologische Hoffnung der Böhmischen Reformation,* in J. L. Hromádka, *Von der Reformation zum Morgen,* Leipzig 1959, pp. 64ss.

[53] Fol. 185a: «Ceux qui croient que les prêtres ou les sacrements peuvent pardonner les péchés, n'ont point part à l'essence de la vérité de la foi, de l'amour et de l'espérance.»

[54] Quant à ce qui suit, voir la documentation donnée par Amedeo Molnár, *Luc de Prague et les Vaudois d'Italie,* in *Bollettino della Società di Studi Valdesi,* 90/1949, pp. 47—49.

DOCUMENTS

MESSAGE
of the All-Christian Peace Assembly in Prague
in June 1961.

I

In the faith in Jesus Christ to Whom is given all power in heaven and earth, more than 600 Christians, representatives and members of various churches, confessions and denominations from all over the world, are gathered together in Prague at the first All-Christian Peace Assembly.

At the beginning of the atomic age, when the possible self-destruction of mankind is hanging over us and when the world calls for peace, we accept jointly the promises of God: *"Peace on earth"* and: *"Blessed are the peacemakers: for they shall be called the children of God".* In the confidence of our faith we are calling on all Christians and all people to trust these promises of the merciful God and to walk in His strength the way of peace.

II

1. In His son, Jesus Christ, God has made *peace* between Himself and all men. At the same time He has established the bond of peace and love among men.

We cannot hear, or pass on, this joyful message without committing ourselves with all our strength to the establishment, preservation and stabilization of peace on earth among men and nations.

2. God has *reconciled* the world to Himself by Jesus Christ and has called His people to the ministry of reconciliation.

We cannot hear, or pass on, this joyful message without pointing out to all men and nations, who are at enmity today with one another, the practical ways and possibilities of understanding each other. We want to join efforts that all those who are disunited today may live in peace together and solve the tensions and crisis without resorting to war and violence.

3. God in Jesus Christ has mercifully imparted His *righteousness* to all men. We cannot hear, or pass on, this joyful message without participating in the elaboration of good laws and good order for all men and groups of men, for all nations and races, and for international relationships in the interest of peace.

4. In His son, Jesus Christ, God has borne us all to this day with great *patience and long-suffering.* The world lives under this patience till its consummation on the last day.

We cannot hear, or pass on, this joyful message without working in divers ways to the end that all people on earth may have patience with one another, that nations may persist in seeking understanding among themselves and be prepared for mutual sacrifices.

III

We confess that the whole of Christendom and all of us have long been reluctant to open ourselves to the peace of God and to obey His command of love in order to contribute to the establishment of conditions for peace on earth among men. We are deeply involved in the general restlessness of mankind.

We see with deep sorrow and great anxiety that many Christians deny the commission of our Lord who calls us to the way of peace, reconciliation and righteousness, by legitimizing in a pseudo-Christian way the means of mass destruction, by declaring certain social system unchangeable and by waging the cold war against nations which are building a new order of society. In this connexion we find ourselves compelled to say that innumerable fellow-Christians of the Roman Catholic faith who share our longing for peace and who are endeavouring, jointly with us, to avoid the catastrophe of cold and hot war, suffer grave conflicts of conscience because of the conduct of many of their church leaders. Some leading church authorities — and also circles in the Vatican — unfortunately contribute to the continuation of the spirit of cold war.

In saying this we do not cease to pray that God may hold us and our Roman Catholic brethren firmly in His love and may guide us all to the recognition of His will and to the obedience to His command of love and peace.

But God has not withdrawn the promise of His peace, mercy and love towards man: Thus we dare to address ourselves in the name of Jesus Christ, our crucified and risen Lord, to all Christians and our own nations, comforting them, begging them calling on them, warning them, and preaching to them the message of peace on earth.

May the God of peace grant us and all people the spirit of repentance and prayer, the spirit of confidence and courageous action.

IV

1. In the light of the *peace* of God we have recognized:

In the atomic age war is irresponsible and no longer a sensible possibility for solving international problems. Taking mass destruction into consideration at all, threatening with atomic weapons for deterrence's sake, producing such inhuman instruments, instructing young people in their possible use, is not only acting against commonsense but is committing a sin against God.

Since the atomic armament race is still going on, we beg all Parliaments and Governments to do everything that may lead to the abolition of war, and to dare much in this cause.

In order to achieve this, the testing of nuclear weapons should be stopped and an agreement on international control should be reached.

Those nations which are not yet armed with atomic weapons should refrain from ever getting weapons of mass destruction.

Everything should be done which furthers a general and total disarmament and organized peace in the world.

All nuclear weapons should be banned and the existing supplies destroyed in order that atomic energy may at last serve peaceful purposes only.

Consideration should be given to efforts and proposals for the forma-

tion of atomfree zones and the creation of internationally guaranteed treaties of neutrality.

The unsolved problem of Germany is a dangerous wound on the body of Europe. Therefore we appeal to the churches and Christians, to the Governments and to the people in both German states, to recognize the special German temptations in every form of armament, especially in atomic armament, and to make an active contribution to the peace of Europe and the world by sacrificing the concept of trusting in armed forces.

2. In the light of God's *reconciliation* we have recognized:

The cold war is paving the way for an atomic catastrophe. We know that all nations are longing for peace. There is always cold war where, in spite of this longing for peace, nations and states are striving for prosperity and well-being at the expense of other nations and states.

Today we must continually fix our eyes on the coexistence and constructive co-operation of nations and groups of nations which are living in different economic, political and cultural system and traditions. Mutual condemnation should give place to a friendly competition.

3. In the light of God's *righteousness* we have recognized:

All people, all nations, and all governments are confronted today with the diffucult task not only of eliminating the war, but of giving the world an order in which also such nations and states as have been neglected in the past can prosper, especially those in Asia, Africa and Latin America. We owe our prayers and full sympathy primarily to these oppressed and despised people who are deprived of their rights and to all those who are on their way to freedom and independence. At the same time we think of those people and states of the white race of whom it must be demanded today, that they renounce their influence and supposed right, their riches and sources of raw materials, especially in the above mentioned parts of the world. The old colonial powers must learn that they have to give up their positions of power. Nations living in better material circumstances must understand that they have to be prepared for sacrifices in order to help raise the standard of living of nations in great need.

The only way of solving the difficult problems of the so-called underdeveloped countries, as we see, is a partnership co-operation between all states, between the old nations and the young ones. Racial presumption, every form of new colonialism, but also all delay in removing the acute needs of millions of people, will only sow the seeds of hatred and endanger the peaceful coexistence of nations.

We remind those nations which spend exceedingly high sums for their armament, of the fact that all limitation of their own expenditure liberates economic means whereby hunger and great human distress can be alleviated in the world and nations can be given access to the plenty of the goods of the earth. Speedy action is necessary.

4. In the light of God's *patience* we have recognized:

Unheard of technical possibilities are at our disposal today. We can use them for the curse and destruction, or for the blessing and benefit of the earth and its inhabitants.

In the faith in God's mercy and long-suffering we are confident that He will save the life of mankind and will uphold peace among the nations of the earth. But He will demand and use human efforts for the peace among nations, and for human reconciliation and righteousness on earth.

In this work for peace all men can be united, for God the Lord holds everything in His hands. He guides all men according to the council of His love and He will speak the last word in the coming of the Lord Jesus Christ. It is His goodness which charges us to call on all men of good-will to join in our work. The peace of God which passes all understanding will keep our hearts and minds in Jesus Christ, our Lord.

FRIEDE UND DEUTSCHLAND

Bericht der V. Arbeitsgruppe der Allchristlichen Friedensversammlung in Prag, Juni 1961

Die Kommission »Friede und Deutschland« hat am 15. und 16. Juni in vier Sitzungen das ihr aufgegebene Thema durchgesprochen. Sie war sich dessen bewusst, dass das Problem Deutschlands eine hervorragende Stelle einnimmt inmitten der bestehenden Spannungen. Behandelt wurde von Deutschlands Verantwortung für den Frieden im Rahmen eines weiteren politischen und geschichtlichen Zusammenhanges. Nicht nur vom Frieden, sondern von den äusseren und inneren Voraussetzungen war die Rede, und von der Frage nach der Verantwortung für die Zukunft, für welche der Friede Voraussetzung sein soll.

I. *Vergangenheit, Schuld, Busse.*

Bei der Frage nach der deutschen Verantwortung für den Frieden stossen wir auf Deutschlands Verantwortung für zwei grosse Kriege. Das Betreten des Weges zum Frieden hat zur Voraussetzung das Bewusstsein, dass Deutschland die heutige Lage selbst verschuldet hat, die Lage, welche gekennzeichnet wird durch Veränderung der Grenzen Deutschlands, die Teilung Deutschlands und das Berlin-Problem. Zum Bekennen der Schuld gehört auch das bussfertige Anerkennen dieser Fakten und die Bereitschaft daraus Folgerungen zu ziehen.

Von deutscher Seite wurde in der Kommission diese Bereitschaft einmütig ausgesprochen. Es sei eine gemeinsame Schuld des deutschen Volkes und es sei nicht recht, diese Schuld an zwei Weltkriegen und an der heutige Lage nur auf einige wenige oder auf einen Teil des Volkes abzuwälzen.

II. *Mythus und Angst.*

Die soeben gekennzeichnete Lage Deutschlands ist mitbestimmt durch seine Lage zwischen zwei grossen ideologisch bestimmten Machtblöcken, welche voneinander weniger durch rechte Vorstellungen als gleichsam durch mythisch bestimmte Vorstellungen unterrichtet sind. Im Osten besteht eine, auch geschichtlich begründete Besorgnis, die aus der Erfahrung herrührt, dass der Osten als Expansionsraum Deutschlands betrachtet wurde. Der Westen hat die vorhandene Angst vor dem Kommunismus in den Mitteln und Methoden seiner Politik einbezogen. Das Misstrauen des Westens gegenüber dem Prinzip der Koexistenz dürfte auch in der Besorgnis gründen, man könnte dem friedlichen Wettbewerb nicht gewachsen sein. So ist die Angst vor dem Frieden in vielen Hinsichten grösser, als die Angst vor den Risiken eines neuen Krieges.

III. *Deutschland und seine Nachbaren.*

Es ist verständlich, dass die unmittelbaren Nachbaren Deutschlands, die die schwersten Lasten des Krieges und die schlimmsten Verluste und Verwüstungen zu tragen hatten, ein grosses Interesse an einer auch völkerrechtlich allseitig anerkannten Stabilisierung der durch das Kriegsende geschaffenen Tatsachen haben. Ein Friedensvertrag stabilisiert nicht nur Fakten, sondern ist richtungweisend für die kommende geschichtliche Entwicklung. Darum sollten die Deutschen hören auf die beunruhigten Fragen und Anliegen ihrer Nachbaren.

Seitens der östlichen Nachbaren Deutschlands wurde in der Kommission anerkannt, dass die DDR der erste deutsche Staat sei, der keinen »Drang nach dem Osten« vorhabe.

Es wird von Deutschland erwartet, dass es auf die wiederholt gemachten Vorschläge, die zu einem neuen Friedensvertrag führen könnte eingeht. Wenn es auch keine leichte Aufgabe sei, müsse doch versucht werden wenigstens schrittweise weiter zu kommen. Die meisten Teilnehmer der Kommission waren sich klar, dass die Tatsache, dass sechzehn Jahre nach Kriegsende noch kein Friedensvertrag existiert, dem Revanchismus und dem Revisionismus eine gute Chance gibt.

Möglichkeiten, die zur Entspannung führen können, werden dem deutschen Volk vom Herrn der Geschichte als Chance der Umkehr von einem falschen Wege angeboten.

In einer anerkennender Weise wurde von Vertretern der östlichen Nachbarvölker Deutschlands gesprochen von Deutschlands grosse kulturellen Beispielen in der Vergangenheit, und damit der Wunsch verbunden, ein friedliches Deutschland möge im Zusammenhang des Kulturstrebens der Völker wieder und weiter seinen wichtigen Beitrag zur geistigen Bereicherung der Welt leisten.

IV. *Die Zweistaatlichkeit Deutschlands.*

Die Tatsache, dass Deutschland in zwei Staaten gespalten ist, sei, so wurde ausgeführt, nicht nur Schicksal, sondern vielmehr auch Aufgabe. Aufgabe der Deutschen in beiden Staaten sei es, die gegenseitige Verbindung aufzubauen und der Vergiftung und Verteufelung zu wehren. Ein solcher Dienst würde über Deutschland hinaus weitreichende Bedeutung haben für die Befriedigung der Lage in Europa und in der ganzen Welt.

V. *Die Aufgabe der Kirche.*

Die Kirche weiss über die Macht der Versöhnung, die Gott uns in Christo geschenkt hat, und als eine neue Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens täglich neu schenkt. Dadurch haben Christen die Kraft, die Angst zu überwinden, den Nächsten als Bruder zu sehen und das Gespräch mit ihm zu führen, das Voraussetzung des wirklichen Friedens ist.

Die Kirchen sollten ungeachtet der politischen Unterschiede und gegensätze ihre Obrigkeiten bitten, das in zunehmendem Masse zu ermöglichen.

Die Gründung einer gesamtdeutschen Sektion der Prager christlichen Friedenskonferenz wurde angeregt.

Die Kirchen haben in ihren Bemühungen um den Frieden die Aufgabe der politischen Seelsorge, der politischen Diakonie und der politischen Prophetie, damit sie den verantwortlichen Staatsmännern und den mitverantwortlichen Staatsbürgern helfen und ihnen Mut machen den Weg zu einem vertrauensvollen Zusammenleben der Völker zu gehen.

BOOK REVIEWS

K. LÖWITH, Wissen, Glaube und Skepsis (Knowledge, Faith and Scepsis), 1956, p. 89.

Four lectures from the years 1951-56, concerning the relation of philosophy to Christian theology. Against the trend of contemporary German philosophy, not distinguishing between meaning, knowiedge and faith and in this way trying to anchor subjectivity in the very substance of being, the author emphasizes the fundamental difference between the inquiring, questioning and therefore sceptical philosophy and faith. The uncertainty of the former lies necessarily in tension with the certainty of the latter. The faith cannot close itself against the questions of philosophy, because itself has started from seeking and doubting. But it can demand from philosophy not to rule out the possibility of self-revealing divine truth. In this case their relation is useful for both sides. The realization of the frontiers of reason leads to the search for a higher truth; if doubt is intensified into despair, man is made ready for faith. But the certitude of faith is not intensified with security; philosophical scepticism is a lasting offence for faith.

The understanding of faith as a "leap" is classically expressed by Kierkegaard. Man is an individual, standing immediately in the decision before God. But what has vanished is the notion of the natural world, replaced by the supramundane God (a direct opposite to the philosophy of Nietzsche). However Christian creed starts with the article on creation. The importance of this faith becomes obvious if we realize the inevitable orientation of modern philosophy toward the question of the contingency of being. The modern non-Christian existentialism is the Christian-thomistic doctrine of being, minus the doctrine of creation.

The significance of the book lies in the proof of the importance of Christian faith for philisophy and in pointing to themes and problems. At the same time theology is reminded of the necessity of bear in mind philosophical consequences of its themes and their philosophical treatment. The author proceeds historically on purpose; many pages are — excellently chosen and arranged — quotations and analysies of other thinkers. It is not easy to follow the leading trend of the treatise, but e. g. the lecture of chapter 4 (Creation and existence) is fascinating. Many pertinent observations also attract atention (e. g. why Socratic irony is not attainable today, 33); the same is true about some maxims, such as "a historical success speaks, it is true, for itself, because there is nothing as successful as a success." (22). A philosopher who speaks throughout the book, with full understanding for theology, very critical to present-day philosophy, but at the same time bringing home to theology her many failings. A lasting contribution is to be seen in the insight that the relation of theology and philosophy cannot be either closed definitively or, on the contrary, broken up. Both sides are thus firmly exhorted to maintain communication, seeking of course precise determination of their possibilities and boundaries. The aim of the book can be regarded as having been attained. However we should wish to read a clearer statement of the author's own view at some points.

Š. M. Pavlinec

HEINZ EDUARD TÖDT, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn mit Unterstützung der Carl Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1959, S. 331.

H. E. Tödt hat mit dem vorliegenden Werk einen beachtenswerten Beitrag zur Erforschung des Entstehungsprozesses der urchristlichen Christologie geleistet. Das eigentliche Thema ist äusserlich nicht

umfangreich. Er beschäftigt sich mit einer kritischen Prüfung der synoptischen Menschensohnsprüche, wobei er methodisch die grösste Aufmerksamkeit der Herausarbeitung der zugehörigen Hoheits- und Niedrigkeitsvorstellungen und der Bewertung ihres Verhältnisses widmet. Mit seinen sorgfältigen und übersichtlich gegliederten Untersuchungen versucht er darzulegen, dass die Worte vom leidenden und auferstehenden Menschensohn aus der Gemeinde stammen, während die Überlieferung der Worte vom kommenden Menschensohn grösstenteils durch den Rückbezug auf Jesu eigene Redeweise geprägt ist (198). Als authentische Sprüche Jesu lässt er Matth. 24,27 par., Matth. 24,37 und 39 par., Luk. 17,30, — Luk. 11,30, — Matth. 24,44 par., — Luk 12,8f. par. und tw. auch Mark. 8,38 p. An diesen Stellen, die alle autoritatives Entscheidungscharakter tragen, spricht Jesus vom kommenden Menschensohn in dritter Person und doch ohne apokalyptische Ausmalung (206).

Im allgemeinen scheint es nicht ganz neu aus. Worin unterscheidet sich Tödt von Bultmann? Vor allem darin, dass er die Identifikation Jesu mit dem kommenden Menschensohn schon in der Logienquelle, also in der palästinischen Gemeinde, nicht erst in der hellenistischen Gemeinde vollzogen sieht (109, 241).

Viele anregende und schwerwiegende Konsequenzen werden daraus gezogen. Nach Tödts Meinung können wir das Verhältnis der Hoheits- und Niedrigkeitsvorstellungen nicht aufgrund des Schema aus Phil 2,6ff. interpretieren (wie Lohmeyer). Die doppeldeutige Vorstellung des Menschensohnes wurde in der palästinischen Gemeinde nicht als Bestätigung einer bereits auftauchenden Passions-Christologie niedergelegt, etwa im Sinne des »verborgenen Menschensohns« (E. Sjöberg). Der auf die Passion konzentrierte theologische Evangelien-Typus hat erst Markus eingeführt (214). Dieser Typus muss deshalb nicht mehr selbstverständlicher Grund der kirchlichen Christologie bleiben. Die erste christologische Bildung setzt nicht bei dem Gegensatz des Irdischen und des Auferstandenen, sondern bei der Vollmacht Jesu ein, die schon in den authentischen Sprüchen vom Menschensohn Jesus mit dem kommenden Menschensohn verbinden (200,208). Die älteste Christologie, die der Logienquelle, ist also eine Vollmachtschristologie (267), die durch den Gedanken der Nachfolgergemeinschaft um Jesus mitbestimmt ist. Die Auferstehung ist eine Bestätigung der Vollmacht des Irdischen (203) und zugleich eine erneuerte Zuwendung des Herrn zu seinen untreuen Jüngern (228f.).

Die Verschiebung des Nachdrucks von der klassischen christologischen Konzepzionen, die die metaphysische »Technik des Heils« beschreiben versucht haben, zugunsten einer in der die Verkündigung Jesu in die Mitte kommt, können wir nur begrüssen. Schon früher habe ich angedeutet (C. V. 1960, 182), dass es nicht zufälliges und vereinzeltes Anliegen ist. Die heftige Auseinandersetzung Tödts mit Vielhauer (Exkurs VI, 298ff.) und einige neuesten Andeutungen von E. Käsemann verraten jedoch, dass man bei der Rekonstruktion authentischer Sprüche recht behutsam sein soll.

Das hervorragende Werk ist mit umfangreichen Literaturregister versehen, wobei wir, was die äussere (nicht sachliche) Vollständigkeit betrifft, vielleicht nur noch das Werk von G. S. Duncan, Jesus, Son of Man, London 1948, vermissen.

Petr Pokorný

OTTO EISSFELDT, der Beutel der Lebendingen. (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philologisch — historische Klasse Band 105, Heft 6), Akademie — Verlag Berlin, 1960, S.40 + VII Tafeln, Preis DM 4.—.

Diese interessante Publikation trägt den trefflichen Untertitel »Alttestamentliche Erzählungs- und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nuzi-Texte«. Die in Nuzi bei Kerkuk im Osttigrisland gefundenen akkadischen Tontafeltexte aus der Mitte des 2. Jahrtausends v.Chr. werfen ein neues Licht auf mehrere Stellen des AT. Prof. Eissfeldt befasst sich besonders mit den Funden, aus denen man erschliessen kann, dass es in dieser Zeit üblich war, die Herdentiere mit Hilfe kleiner, in einem Beutel aufbewahrten Steine zu zählen. Ein jedes Tier wurde durch einen Stein in dem Beutel des Inhabers vertreten. Diese Entdeckung verhilft uns, zu dem Ursinn der sonst undeutlichen Wendung in 1 Sam 25,29 durchzudringen: »Möge die Seele meines Herrn eingebeutelt sein in dem Beutel der Lebendigen bei Jahwe!« Prof. Eissfeldt zeigt, wie keine von den bisher vorgelegten Deutungen dieser Stelle ausreichend war, und legt eine neue, viel konkretere und vollkommen überzeugende Erklärung dar: »Der hier als von Jahwe verwahrt erwähnte Beutel der Lebendigen ist mit Steinen gefüllt zu denken, die Repräsentanten von Menschen darstellen. Die Menschen, deren Steine in dem Beutel belassen werden, bleiben am Leben, während die Entfernung von Steinen aus ihm besagt, dass die durch sie symbolisierten Menschen dem Tode verfallen sind« (S. 25). Von den früheren Exegeten dieser Bibelstelle war also auf der besten Spur

K. Budde (Die Bücher Samuel, 1902, S. 167s), der schrieb: »Der Beutel des Lebens in Jahwes Verwahr ist ein älteres Seitenstück zu dem Buch des Lebens Ps 69,29, Jahwes Buch Ex 32,32 usw.« Die Vorstellung von dem Beutel der Lebendigen spielte eine grosse Rolle in dem rabbinischen Schrifttum (Talmud babli Schabbath 152b, Chagiga 12b; auch in Dankliedern von Qumran) und besonders in den jüdischen Grabinschriften. Dort wird das Zitat aus 1 Sam 25,29 als eine schon geläufige Formel nur durch Anfangsbuchstaben t n ṣ b h angedeutet. Die Wendung erscheint sogar in der christlichen religiösen Dichtung, z. B. in der Schlussstrophe des bekannten Liedes »Valet will ich dir geben ...« von Valerius Herberger, wo es steht: »... und bind mein Seel gar feste ins schöne Bündelein der', die im Himmel grünnen ...« — Eine weitere durch die Nuzi-Funde neu beleuchtete Bibelstelle ist Gen 30,37—43. Wie es Prof. Eissfeldt deutlich zeigt, handelt es sich hier um einen breiten Komplex feiner archäologischen und literarkritischen Fragen, die eng mit der Deutung einiger weiteren Bibelstellen besonders in den Psalmen und in dem Hohesliede zusammenhängen. — Den Text begleiten zwölf Abbildungen: Die eiförmige Tontasche für die Steine, keilschriftliche Beschriftung der Tontasche und zehn Grabsteinphotographien mit der Beutel—Formel. Zusammenfassend möchte ich sagen, dass diese Abhandlung, ebenso wie die früheren Monographien von Prof. Eissfeldt, durch strenge Sachlichkeit, wissenschaftliche Akribie, reiche Literaturbelege und übersichtliche Schichtung der Materie als eine wertvolle Bereicherung der heutigen exegetischen Literatur zu begrüssen sei. Nur eine einzige Stelle hat mich dazu gebracht, mir an den Rand ein kleines Fragezeichen beizufügen. Sie lautet: »Es handelt sich also bei dem Beutel der Lebendigen ... um ein ganz nüchternes, jedes mystisch — magischen Hintergrundes bares Registrierungsverfahren ...« Anders gesagt: Durch den Hinweis an die Nuzi-Parallele ist über den Beutel der Lebendigen sicher das Grundlegende gesagt. Ist es aber dadurch über ihn Alles gesagt? Eben diese zweite Frage möchte ich ein wenig offener stehen bleiben lassen.

Jan Heller

MILOŠ BIČ, Das Buch Joel. Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1960. S.112.

Aus Gastvorlesungen an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im Herbstsemester 1958 ist diese Erläuterung des Buches Joel aus der Feder des Alttestamentlers der Prager Comenius-Fakultät hervorgegangen. Im Blick auf das Joelbuch sind die Forscher vollkommen uneins. Die einen halten es für eine untrennbare Einheit, die anderen trennen es in zwei nicht zusammenhängende Teile, sie sind sich nicht einig darüber, ob das Buch von Vergangenem, Gegenwärtigem oder von einer Ankündigung eines bevorstehenden Ereignisses handelt, ob das Buch im 9. oder im 2. Jahrhundert entstanden ist, usw. Prof. Bič knüpft an A.S. Kapelrund an, der im Grundbestand des Buches eine Liturgie gesehen hat, die einerseits zum Thronbesteigungsfest Jahwes, andererseits zum altorientalisch-kaanäischen Fruchtbarkeitskultus Beziehung haben soll. Doch in seinen Schlüssen geht Bič weiter als Kapelrund: »Wenn wir im Joelbuch Motive des altorientalisch-kanaanäischen Fruchtbarkeitskultus finden, wollen wir darin nicht sofort eine Abhängigkeit Israels sehen, sondern vielmehr eine Absichtlichkeit, die nur formal jenes fremde Gut benutzt, um die Eigenart des eigenen um so deutlicher hervortreten zu lassen« (S.8). Diese positive Erkenntnis ist besonders bei den Gesprächen über die Bibel, ihre Entstehung und »Abhängigkeit« sehr hilfreich.

Es geht also um eine Auseinandersetzung mit der Welt des Baalismus im Buch Joel — das ist der Hintergrund der Exegese von Bič. Um nur auf ein Beispiel hinzuweisen: In 1,5 ist die Rede von »Trunkenen« und »Weinzechern«. Der Verfasser macht darauf aufmerksam, dass das unmässige Trinken einen Bestandteil des baalischen Fruchtbarkeitskultus gebildet hat. Diese Trunkenen sollen weinen und heulen »wie eine Jungfrau, die einen Sack anlegt um ihren Bräutigam« (1,8). Nach dem, was wir aus dem ugaritischen Epos AB wissen, handelt es sich hier um eine typische Szene der Klage Anats um Baal. Diese Bilder haben im Aufbau des Buches Joel einen konkreten Sinn. An 2,2 wird z.B. gezeigt, wie die Morgenröte mit der Auferstehung der Gottheit zusammenhängt. Da die Morgenröte ohne Jahwe keinen neuen Tag und kein neues Leben anzeigen kann, bietet diese Stelle »einen herrlichen Beweis dafür, wie der Prophet absichtlich bekannte Bilder aus dem baalischen Umkreis dazu verwendet, den Baalismus dadurch zu bekämpfen und als nichtig, ja geradezu als todbringend hinzustellen« (S.50). In diesem Zusammenhang weist der Verfasser auf die Parallelen zwischen dem Joelbuche und den Eliageschichten hin, wo es ja auch um den Kampf gegen den Baalskult geht. Auch des Hoseabuch steht ihm nahe. Als eine neue Erkenntnis ist die inhaltliche Verwandtschaft zwischen Joel und Obadja hervorgehoben.

Es wirkt sympathisch, dass Prof. Bič keine eigenmächtigen Konjekturen im Text vornimmt. An den Versen 1,17f (S.42) wird aufgezeigt, wie die Ausleger den Text »umdichten«. Es gehört zum Grundsatz des

Verfassers, auch die beschwerlichen Stellen stehen zu lassen und so nach ihrem Sinn zu fragen. Wenn wir als Kirche bekennen, dass wir uns unter die Heilige Schrift stellen, dann haben wir hier ein Beispiel dafür, was das für unsere exegetische Arbeit bedeutet. Das ist oft der schwierigere Weg, doch gerade so, dass man dem Text nicht seinen Sinn aufdrängt, kann man beweisen, ob der grundlegende Zutritt auch richtig ist. Es ist dann nur eine Folge dieses Zutritts, dass auch die Übersetzung des Textes manchmal von der traditionellen Übersetzungsweise abweicht.

Die Einheitlichkeit des Buches wird auf keine Weise bestritten. Als Ganzes ist es wohl ein kultischer Text, der uns «in ein gottesdienstliches Geschehen« versetzt (S.15). Interessant ist der Datierungsversuch. Wir haben einen alten Text vor uns, der »sachlich noch in die Zeiten der Kämpfe des Jahwismus gegen den Baalismus zurückgreift und seine Entstehung irgendeiner judäischen Reformbewegung verdankt. Verlockend ist es, versuchsweise die Regierungszeit eines Joas anzuführen (836-797)« (S.108). Die altjüdische Tradition, die dieses Prophetenbuch zu den ältesten Prophetien zählte, wird wohl viel ernster zu nehmen sein als die letzten Forschergenerationen zuzugeben gewillt waren.

V. D. Schneeberger

La Missione, n.28/1960: **In attesa del Concilio ecumenico** (pp.182, Milano, Via Kramer 5).

Dass uns diese dem oekumenischen Gedanken gewidmete Sondernummer gerade aus Italien zukommt, ist uns eine angenehme Ueberraschung. Die katholische Schriftleitung fühlt sich durch die päpstliche Konvokation eines ökumenischen Konzils angeregt, die heutige ökumenische Lage zu sichten. Und das, wenn wir uns nicht täuschen, mit der Absicht dem italienischen katholischen Leser auch die religiöse Gewichtigkeit der grösstenteils protestantischen »ökumenischen Bewegung« verständlich zu machen.

Jean Corbon bemüht sich in seinem *Ecumenismo e mistero* von der Aussenseite des ökumenischen Problems abzusehen und zu seinem innersten theologischen Wesen zu führen. Das göttliche Mysterium der ökumenischen Einheit sieht er in dem aus Gnade dargebotenem Heile. Da es von Israel abgewiesen wurde, von der Christenheit der verschiedensten Typen doch prinzipiell angenommen, bleibt immer noch das Schicksal Israels die ökumenische Hauptfrage. Wenn wir wirklich überzeugt sind, dass unsere ekklesiale Existenz jeweils eine blosse Gabe der Gnade Gottes ist, können wir den andern nur noch mit Liebe begegnen. Der Oekumenismus ist nicht etwas, was man nehmen oder lassen dürfte. Die Menschen sind unter einander zerteilt durch das, was sie besitzen. Indem man aber nichts besitzen will, wird man befreit für den andern. Das ist Evangelium.

Divo Barsotti *(Dal Vaticano primo al Vaticano secondo)* sucht die zentralistische Tendenz der Beschlüsse des ersten Vatikankonzils zu begreifen und aus der historischen Lage zu entschuldigen, scheint jedoch für das erwartete ökumenische Konzil eine feinsinnigere Rücksicht zu empfehlen gegenüber der Eigenart verschiedener Nationalkirchen, womöglich durch Erneuerung des Ansehens der altkirchlichen Patriarchate.

M. J. Le Guillou berichtet über Vorbereitungsarbeiten für die dritte Vollversammung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi *(Verso la Conferenza di Nuova Delhi)* und gibt der Ueberzeugung Ausdruck, dass diese Versammlung nicht ohne Rücksicht auf das katholische ökumenische Konzil, das ein Jahr später eröffnet wird, handeln wird. F. Michalon befürwortet eine derartige Gestaltung des Gebetes für die Einheit der Christenheit, dass damit weder das Gewissen, noch der Glaube der Brüder verletzt werde *(A che punto è la settimana dell'unità)*. In einem ähnlichem Sinne schreibt eine ungenannte »protestantische Schwester« *(La preghiera per l'unità cristiana)*. Es folgen drei Berichte über die ökumenische Lage in Frankreich (von M. Villain), in Deutschland (von T. Sartory) und in Holland (F. Thijssen), dann eine italienische Uebersetzung des berühmt gewordenen Aufsatzes von Professor Oscar Cullmann über die neutestamentliche Basis einer wirtschaftlich ökumenischen Solidarität. Zur Notwendigkeit eines gemeinsamen Gebets kehrt noch Ch. Couturier zurück *(L'ecumenismo nelle missioni cattoliche)*. Das Missionsthema ist in ökumenische Sicht auch von Charles West gerückt *(L'incontro missionario fra protestanti e cattolici)*, dem dritten protestantischen Mitarbeiter des Heftes. Das Ganze wird ergänzt durch eine Fülle von Informationen über ökumenische Berührungen verschiedener Konfessionen, besonders mit Rücksicht auf die Beteiligung der Laien und deren Verhältnis zur Hierarchie.

La Missione 28 ist eine wertvolle Hilfe zu ökumenischer Besinnung und wird von echtem christlichen Geist der Agape Christi getragen. Uns Ausländern wäre es eine ganz besondere Freude gewesen, hätten wir in dieser Nummer auch einen Beitrag eines italienischen Protestanten gelesen.

A. M.

CARL ORDNUNG, Die Kirche vor der sozialen Frage. Eine Untersuchung zum sozialen Bekenntnis der Methodistenkirche. Hrsg. in der Reihe »Hefte aus Burgscheidungen« von der Zentralen Schulungsstätte der CDU. 1960. S.30.

Die Fragestellung des Autors kennen wir bereits aus zwei Artikeln, die im vergangenen Jahr im »Evangelischen Pfarrerblatt« der DDR erschienen sind. Es handelt sich um den Aufsatz »Christliche Existenz im sozialistischen Staat« (Heft 5, Mai 1960), wo die Konsequenzen für die Haltung der Kirche in einer mündig gewordenen Welt angedeutet werden und wo auch schon im letzten Absatz auf die Stellung der Methodistenkirche bezug genommen wird. Und der zweite Aufsatz »Wie reagieren wir auf den Atheismus« (Heft 6, Juni 1960) weist auf die Gefahr einer apologetischen Erstarrung hin, in der die Kirche ihren Glauben vergisst. »Wer vor dem Atheismus Angst hat, ist selbst schon Atheist geworden. Das ist das zutiefst Erschreckende an der Begegnung vieler Christen mit dem Atheismus, dass in ihr der heimliche Atheismus weiter Teile der Christenheit offenbar wird.«

Carl Ordnung, selbst Mitglied der Methodistenkirche, befasst sich nun mit dem sozialen Erbe dieser Kirche, deren Entstehung »gleichsam eine Antwort der Kirche auf die damals aufbrechende soziale Frage« ist (8). Das ist ersichtlich aus der sozialen Abstammung der ersten Methodisten (Arbeitermassen, Tagelöhner, Kleinbauern, Handwerker) und einer ganzen Reihe sozialer Einrichtungen, die diesen Menschen eine Hilfe sein sollten (Spitäler, Armenfürsorge, Darlehenskassen). Diese soziale Haltung, die Wesley sogar zu öffentlichen Stellungnahmen in politischen Fragen führte, fand am Anfang dieses Jahrhunderts ihren Ausdruck im »Sozialen Glaubensbekenntnis«, das in die Kirchenordnung der Methodistenkirche aufgenommen wurde. Hier fordert die Kirche in ihrer Gesamtheit Unterstützung der Arbeiterbewegung und stellt konkrete Forderungen auf (in Fragen der Frauenarbeit, Lohnpolitik, Arbeitszeit). Im Jahre 1928 wurde dann ein Abschnitt über den Weltfrieden beigefügt, in dem der Grundsatz ausgesprochen ist, dass der Krieg ein Verbrechen ist.

Und dann wird die Frage nach der heutigen Verbindlichkeit dieses Bekenntnisses gestellt. Als besonders positiv wird die rückhaltlose Verwerfung des Krieges hervorgehoben, die — abgesehen von den historischen Friedenskirchen — in der Kirche einmalig ist. Die christliche Verantwortung für den Frieden muss sich in zwei Dimensionen realisieren: in der Schaffung einer Atmosphäre des Vertrauens und der Brüderlichkeit und in der Errichtung einer dauerhaften Friedensordnung durch Beseitigung sozialer Ungerechtigkeiten und den Abschluss internationaler Verträge. Im Ganzen gesehen, ist es jedoch unmöglich, sozialen Forderungen den Rang eines Glaubensbekenntnisses zu verleihen. Es kann keine spezifisch christliche Gesellschaftslehre geben. Die Lösung der sozialen Frage ist ein politisch-sachliches, ein zu konkreter Mitverantwortung und Mitarbeit bei diesen Aufgaben berufen. »Die Kirche wird ihrer Verantwortung gegenüber der sozialen Frage dann gerecht, wenn sie mithilft, ein Ethos der Mitmenschlichkeit, des Füreinander-da-seins, der gesellschaftlichen Verantwortung zu schaffen« (29). Das bedeutet dann, dass die Kirche nicht in frommer Innerlichkeit steckenbleiben darf, sondern an der Lösung der politischen und sozialen Aufgaben der Zeit mitarbeiten muss, was dann auch die Mitarbeit mit der »Welt« einschliessen wird. »Sozial« ist eben von »societas« abgeleitet, heisst also »die ganze Gesellschaft betreffend«!

V. D. Schneeberger

LADISLAV VIDMAN, Etude sur la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan, Rozpravy Československé akademie věd 70/14, Praha 1960, p.115.

Cette étude sur le caractère du recueil des lettres de Pline, ses problèmes chronologiques, son integrité, la mission de Pline en Bithynie, la situation militaire dans cette province et le fonctionnement de l'administration provinciale et municipale, mérite d'être signalée ici pour son chapitre VII, consacré à la fameuse lettre sur les chrétiens. Ne doutant pas, et à juste raison, de l'authenticité de l'épître, M. Vidman passe en revue certaines objections récentes pour les refuter. Interprétant ensuite le texte même de la lettre, il constate que Pline ne parle d'aucune loi spéciale contre les chrétiens ni d'un édit des anciens empereurs. Si des procès avec les chrétiens existaient avant Pline, ceux-ci n'exigeaient pas de procédés précis et étaient toujours limités localement. L'intervention bien connue de Néron contre les chrétiens de Rome n'était qu'un cas précédent, rien de plus qu'un *exemplum* non publié. M. Vidman insiste ensuite sur le fait que le pouvoir national romain ne s'interresait guère de ce qui forme l'essence du christianisme. Mais il y avait des dénonciations. L'auteur de se demander qui étaient ces personnalités remarquables du mouvement antichrétien qui déposaient leur dénonciations. Il lui semble possible de les chercher parmi ceux qui voyaient leurs intérêts matériels directement compromis par la diffusion du christianisme, c'est-à-dire les prêtres ou

ceux qui avaient à faire avec les animaux de sacrifice. «C'étaient les prêtres qui avaient le plus grand intérêt à limiter la diffusion du christianisme, car ils perdaient leur gain» (p.98).

Quant à la forme du culte chrétien selon les indications de Pline, M. Vidman penche évidemment vers l'interprétation du *carmen* dans le sens de psaume et non pas d'un symbole baptismal comme l'avait suggéré H. Lietzmann. La désignation de Pline *cibus promiscuus, innoxius,* M. Vidman le rapporterait plutôt à l'agape qu'à l'eucharistie. Les preuves dont il appuie cette deuxième conclusion nous paraissent moins convaincantes que celles qui mettent en évidence la signification du *carmen.*

Amedeo Molnár

MAGDA MARTINI, Présence de l'Esprit. Editions Berger-Levrault, Paris 1959, p.208.

Mit einer feinen Erzählungskunst gibt uns die Autorin eine Kurzgeschichte der »linken« Strömungen der gesamten Kirchengeschichte, in denen besonders die Gegenwart des Heiligen Geistes hochgeschätzt und spürbar wurde. Der Weg führt von der Jerusalemer Frühkirche über Montanismus, Kirchenväter, Mönchtum zur mittelalterlichen Pataria, den Katharen, Arnaldisten, Joachimiten, Waldensern, Franziskanern um schliesslich, nach den Erwekkungbewegungen des 19. Jahrhunderts, bei der neuzeitlichen Pfingstbewegung stehen zu bleiben. Die Veränderungen unterliegende historische Entwicklung der Christenheit im Rahmen der europäischen Geschichte wird viel zu wenig berücksichtigt und auch die Auswahl der Repräsentanten einer geistesbegabten Frömmigkeit macht oft den Eindruck der Willkürlichkeit. Man wird jedoch der Autorin Recht geben müssen, dass die oziellen Kirchen allzuoft der Erneuerungsbewegung des Geistes Christi Widerstand geleistet haben. Aber die geschichtlich philosophische Analyse genügt doch nicht, um die Legitimität einer christlichen Bewegung zu beweisen: Dans toutes les périodes de troubles et de bouleversements des âmes éperdues cherchent un réconfort dans le merveilleux, le surnaturel, ou la spiritualité. Ainsi en fut-il aux temps barbares, puis durant les périodes d'extermination d'"hérétiques", et après la révolution française. Ainsi en est-il de nos jours ... (S.179) Ist denn das Evangelium nur eine Botschaft des persönlichen Heiles und der persönlichen Gesundheit? Frau Martini bringt schöne Zeilen über Gebetsheilungen und verteidigt sie mit grossem Recht unter Berufung auf Lukas 9,50. Aber der Geist Gottes weht wo er will. Man wünschte, die Autorin hätte sich die Frage gestellt, ob er nicht auch auf andere Weise als die der traditionnellen und etwas stereotypen »Geistesmanifestationen« kräftig wirkt.

A. M.

NOTE AND COMMENT

The First All-Christian Peace Assembly in which 680 delegates and observers from different Protestant and Orthodox Churches took part, was held from 13th to 18th June, 1961, in Prague. About 50 countries from all the continents were represented and more than one third of the participants were young people.

The All-Christian Peace Assembly was opened in the evening of *13th June* in the *New Town Hall* of Prague by Divine Service, Professor H. Vogel of Berlin preaching on Luke 2,14. The Chairman of the Christian Peace Conference Dr. V. *Hájek* opened the Asembly and the working and the honorary presidium and the editorial committee were then elected. Members of the Working presidium were: Dr. Martin *Niemöller* (German Federal Republic), Prof. Dr. H. *Vogel* (Berlin), Prof. Dr. W. *Schmauch* (German Democratic Republic), Archbishop *Nikodim* (U.S.S.R.), Archbishop. J. *Kiivit* (U.S.S.R.), Bishop Z. *Káldy* (Hungary), Rev. A. *Keighley* (Great Britain), Pastor R. *Forbech* (Norway), Bishop K. H. *Ting* (China), Rev. J. *Mends-Cole* (Liberia), Rev. Valdo *Galland* (Uruguay), Dr. Viktor *Hájek,* Prof. Dr. J. L. *Hromádka* and Rev. *Ondra* (Czechoslovakia).

On Wednesday, *14th June,* the full meeting was opened in the New Town Hall by an Orthodox service with a sermon on John 14,27, the liturgy being sung by members of all the Orthodox churches present. Prof. Dr. J. L. *Hromádka* then gave his main address on *Peace on Earth,* received with great attention by all present. The first subsidiary paper on "Peace in the footsteps of Christ" was then given by Archbishop *Nikodim* of the Russian orthodox Church. In the afternoon three other supplementary addresses were given: on "*Peace and Bread for All*" by Prof. Inoue of Japan, "*From the Cold War towards Real Peace*" by Prof. R. K. *Ullmann,* a member of the Society of Friends of Great Britain, and on "*Peace and the New States*" by the Rev. Jacob *Stephens,* Superintendent of the Methodist Church in Ghana.

On Thursday. *15th June,* the work of the Assembly was done in *ten discussion groups:* 1) *Peace and Justice,* Metropolitan Justin of Rumania acting as chairman, Prof. E. Wolf of G.F.R. as deputy chairman and Bishop Dr. M. Novák of the Czechoslovak Church as secretary. 2) *Peace and Freedom* (Dr. A. Th. van Leuwen of Holland, Metropolitan Niphon of Lebanon, Prof. Dr. Z. Varga of Hungary) 3) *Cold War* (Prof. Dr. W. Schweitzer G.F.R., Prof. M. Pálfy, Hungary, Prof. Dr. J. M. Lochman — Czechoslovakia) 4) *Peace and the New States* (Rev. A. Keighly, Great Britain, Rev. J. Stephens, Ghana, Dr. L. Brož, Czechoslovakia) 5) *Problem of Germany* (Prof. A. Rasker, Holland, Pf. Scherffig G.F.R., Dr. Lotz, G.D.R., Dr. W. Benedyktowicz, Poland) 6) *Peace and the Contemporary Situation in Christendom* (G. Girardet, Italy, Prof. L. N. Pákozdy, Hungary, Anfinogenov, U.S.S.R.) 7) *Disarmament* (Prof. Milton Mayer, USA, Exarch Ioan, Berlin, Prof. G. Casalis, France) 8) *Peace Service of the Young Generation* (Reinhard Tietz, G.F.R., Akira Satake, Japan, Milan Opočenský, Czechoslovakia) 9) *Peace and the Ecumenical movement* (Archbishop Nikodim, USSR, John Lawrence, Great Britain, Dr. J. Novák, Czechoslovakia) 10) *Atomic Weapons of Mass Destruction* (Prof. Inoue, Japan, Mr. Karev, USSR, P. van Buren, USA).

On Friday, *16th June,* the work continued to be done in groups. In the morning discussion went on, in the afternoon drafting subcommissions did their work. Their findings were submitted to the redaction committee in the evening. Every group had around 60 members. Their discussions of the main subjects and problems facing the A.C.P.A. helped to make the standpoints of particular groups clearer and to draw them nearer to one another and so to create an atmosphere favouring understanding and making the future work of the A.C.P.A. more fruitful.

On Saturday, *17th June,* the full meeting of the Assembly was held in the New Town Hall.The day was opened by a period of worship led by Rev. R. Doddo of Ghana who based his address on Luke 10,20. The Chairman Dr. V. Hájek mentioned that the letters of the A.C.P.A. were answered by the Chairman of the Council of Ministers N. S. Khrustchov and President A. Novotný. Both answers were received with long applause. The first item on the agenda was the Message of the Assembly. The draft was introduced by the Rev. M. Schröter from the G.F.R., the proposed text was

read by Prof. J. L. Hromádka. The text was adopted by a great majority of all present. The Right Rev. Bishop K. H. *Ting* of Nanking (China) then gave his contribution on the *"Defence of Peace as a Christian Task"*. After a break Dr. *M. Niemöler* who was prevented from coming for the opening day, gave his subsidiary paper on *"Peace in a Technical Age"*. Reports on the work of discussion groups were then submitted to the Assembly.

In order to deal with the world-wide tasks the necessary *directing bodies* were formed. The number of members in the permanent working committee was increased, representatives of the churches in the new states having been included among its 16 members. This working committee is supported by a consulting and continuation committee consisting of 110 members representing all parts of the world. His Holiness, the Patriach Alexis of Moscow, declared his readiness to join this committee. Prof. Dr. J. L. Hromádka, Dean of the Comenius Faculty in Prague, was elected the president of the whole movement, while the Rev. J. N. Ondra was unanimously confirmed as general secretary.

On Sunday, *18th June,* solemn Orthodox liturgy was held in the Orthodox Cathedral of St. Cyrill and Method. An ecumenical service was held later in the morning in the Bethlehem Chapel, the cradle of Bohemian reformation, Right Rev. Bishop K. H. *Ting* of Nanking preaching on John 21,15—17.

The main concern of this first Christian world assembly for peace is expressed in its *Message.* Since it has been accepted with great satisfaction by an overwhelming majority it can be considered as representing the results of all the efforts of the Prague Christian Peace Conference until now. As a challenge to all Christians and churches all over the world it may become an essential contribution towards peace that cannot be ignored.

Jahrhundert kirchlicher Einheit

Im Gespräch mit Menschen, die ausserhalb der Kirche stehen, wird den Protestanten immer wieder die Zersplitterung des evangelischen Kirchtums zum Vorwurf gemacht. In diesem Lichte bekommen die ökumenischen Bestrebungen unseres Jahrhunderts zeugnishaften Charakter und sind ungemein bedeutend für die Glaubwürdigkeit des evangelischen Zeugnisses von Christus. Besonders erfreulich ist es, wenn das Bewusstsein der Einheit in Christus so in den Vordergrund tritt, dass alle Trennungsgründe — historischer, dogmatischer, liturgischer u. a. Art — völlig in den Hintergrund treten und eine Vereinigung von bisher nebeneinander arbeitenden Kirchen zustande kommt.

Besondersauffallend ist die Zergliederung im amerikanischen Protestantismus, die wohl eine Folge der Geschichte des Landes ist. Doch sind wir heute Zeugen dessen, dass diese Kirchen wieder den Weg zueinander suchen. Wir erinnern nur an den Zusammenschluss der drei grössten Methodistenkirchen im Jahre 1939 und an die Einigungsbestrebungen der lutherischen Kirchen im Vorjahr.

Neuerdings hat der Präsident der Vereinigten Presbyterianerkirche in den USA Dr. Eugene C. Blake vier der grössten protestantischen Kirchen Amerikas die Frage der Vereinigung vorgelegt, die in der kirchlichen Öffentlichkeit starke Beachtung gefunden hat. Sein Vorschlag richtete sich an die Methodistenkirche (10 Millionen Gemeindeglieder), die Protestantische Episkopalkirche (3 Millionen Glieder), die Verinigte Presbyterianerkirche (3 Millionen Glieder) und die Vereinigte Kirche Christi (mehr als 2 Millionen Glieder). Bischof Dr. Pike aus Kalifornien nannte den Plan den »gesündesten und anregendsten Vorschlag für die kirchliche Einheit in den USA, der jemals gemacht worden ist.«

Es ist sehr erfreulich, dass die Christen auch über die Grenze der Konfessionen hinweg den Weg zueinander suchen. Es ist nur zu wünschen, dass diese Überzeugung Allgemeingut der gesamten Christenheit in der ganzen Welt wird. *V.D.S.*

Die Christen und der Friede.

Wenn wir heute von Frieden sprechen, meinen wir im allgemeinen die Abwesenheit von Krieg. Dieses Verständnis genügt jedoch nicht mehr in einer Zeit, in der es keine Alternative zum Frieden gibt. Der Friede muss aktiv gewonnen werden. Diese Aufgabe steht vor allen Menschen, vor uns Christen nicht weniger als vor anderen. Mit dem »Frieden als Gabe, Gebot und Tat in der Geschichte der Kirche« beschäftigte sich eine Tagung der Evangelischen Akademie Berlin, die Ende März in der Adolf-Stoecker-Stiftung in Berlin-Weissensee unter dem Thema »Dona nobis pacem« stattfand. Die Leitung hatte der Studienleiter der Akademie, Pfarrer Gerhard *Bassarak.* Am Beispiel geschichtlicher und gegenwärtiger Friedensbemühungen einzelner Kirchen und kirchlicher Gruppen sollte etwas vom christlichen Friedenswirken in der Welt deutlich werden. Als Vertreter aus anderen Kirchen und Ländern referierten: Professor *Michalko* (Bratislava) von der Lutherischen Kirche in der Slowakei, der auch im Sonntagsgottesdienst die Predigt hielt, David *Janzen* (aus Kanada, zur Zeit Berlin) als Glied der Mennoniten und Frau D. Gertrud *Kurz* (Bern/Schweiz) vom

Internationalen Christlichen Friedensdienst. Auch das Versagen der Kirche in der Frage des Friedens durfte nicht übergangen werden. Darüber sprach Professor Karl *Kupisch* von der Kirchlichen Hochschule Berlin.

Professor *Kupisch* streifte in seinem Vortrag über »den Frieden in der Geschichte der Kirche« zunächst kurz die ersten Jahrhunderte der Christenheit, um das 19. Jahrhundert ausführlicher zu betrachten. Die Urchristenheit, die in der Naherwartung der Wiederkunft Christi lebte, lehnte den Krieg völlig ab. Das Kriegshandwerk zählte zu den für einen Christen verbotenen Berufen. Nur wer sich verpflichtet wusste, nicht zu töten, konnte zur Gemeinde gehören. »Der Herr hat in der Entwaffnung des Petrus jedem Soldaten das Schwert abgeschnallt«, schrieb der frühe Tertullian. Unter den christlichen Cäsaren wurde der Waffendienst jedoch nicht mehr als Problem empfunden.

Ganz neu stellte sich die Frage des Kriegsdienstes, als vor etwa hundertfünfzig Jahren die allgemeine Wehrpflicht aufkam, und es für den einzelnen keine Möglichkeit mehr wie zuvor gab, sich aus dem Militärdienst herauszuhalten. Kupisch zeigte an Beispielen aus der Zeit der deutschen Freiheitskriege 1812/1813, wie man begann, den Krieg zu verklären: Gott selbst sei es, der dem deutschen Volk die Aufgabe des Krieges gegen Napoleon stelle. Man fühlte sich als von Gott erwähltes Volk. Die »politische Predigt«, die damals stattfand, förderte ein solches fatales Verständnis. Die drei siegreichen Kriege, die Preussen-Deutschland mit geringen Verlusten 1864 gegen Dänemark, 1866 gegen Östereich und 1870—71 gegen Frankreich führte, bestimmten vor dem ersten Weltkrieg die Vorstellung vieler Menschen in Deutschland vom Kriege. Man meinte, Gott habe sich in jenem siegreichen Kriegen zum deutschen Volk bekannt. So ging man mit Begeisterung und grosser Zuversicht in den ersten Weltkrieg und wähnte Gott auf der eigenen Seite. Deutsche Kriegspredigten aus jenen Jahren sind ein sprechendes Zeugnis dafür. Schon die Titel damaliger Predigtsammlungen machen das deutlich. So erschien 1915 ein Band »Predigten und Reden aus eherner Zeit« unter dem Motto »Ein feste Burg«. Sein Ende fand dieser Weg bei den »Deutschen Christen«.

Sicher sei der Vorwurf, die Kirche habe »die Waffen gesegnet«, eine simplifizierende Verallgemeinerung, sagte Kupisch. Die obrigkeitsgebundene Kirche habe nicht anders gekonnt, als auf seiten der Macht zu stehen. Stimmen, die anderes forderten, wie die Martin Kählers oder August Tholucks — Theologen, die erkannt hatten, dass in Deutschland Volk und Vaterland zu Götzen geworden waren — drangen nicht durch.

Kirchen, die nicht im Sinne konstantinischen Staatskirchentums obrigkeitsgebunden sind, kleine Diasporakirchen und die sogenannten historischen Friedenskirchen, hatten von jeher ein anderes Verhältnis zu Krieg und Frieden.

Professor Michalko (ČSSR), Dekan der Theologischen Fakultät in Modra, berichtete von der Diasporasituation der Lutherischen Kirche in der Slowakei. Die Diaspora sei die Ursituation der Kirche. Die Zeit von der Urchristenheit bis zu Konstantin sei die klassische Zeit der Diaspora gewesen. Die in späteren Epochen immer wieder durch Kirchenspaltungen entstandene Diaspora sei jeweils wieder zur Sendungsdiaspora geworden, und um diese gehe es. Die Diasporaexistenz befreie die Kirche von der falschen Vorstellung abstrakter Grösse und Bedeutung und öffne ihr die Augen für die konkreten Aufgaben der sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen. In dieser Welt habe die Kirche eine nicht ersetzbare, bleibende Sendung. Sie müsse die Welt als Partner sehen, und das heisst, sich ins Gespräch mit ihr einlassen. In diesem Zusammenhang zitierte Michalko Martin Buber: »Der Widerpart des Krieges ist die Sprache«. Partnerschaft erfordert es, dass die Kirche auch die Fragen, die ihr die Welt vorlegt, hört und beachtet, zum Beispiel das Verlangen nach Zusammenarbeit der Völker und nach Realisierung des Friedens, in dem sich die Sehnsucht der ganzen Menschheit kundtut.

Von dem Wort Niemöllers ausgehend, das Evangelium verkündige nicht nur Frieden mit Gott, sondern auch Frieden mit dem Nächsten, berichtete Michalko schliesslich über die Friedensarbeit der Lutherischen Diasporakirche in der Slowakei, über ihre Teilnahme an den Bemühungen um ein friedliches Zusammenleben in der Welt. Die slowakische Lutherische Kirche sei zwar klein nach ihrer Mitgliederzahl, doch eine sehr lebendige Kirche. Ihre Pfarrerschaft habe vor 1945 als einzige Gruppe ein offenes Wort an die damals mit Hitler kollaborierende slowakische Regierung gerichtet. In den gesellschaftlichen Umwälzungen nach 1945 habe sie die Zeichen der Zeit richtig erkannt und jeweils rechtzeitig ein helfendes und weisendes Wort zu Fragen der Zeit zu sagen versucht. Der Gedanke, der sich in den Christlichen Friedensversammlungen und der Allchristlichen Friedenskonferenz manifestiert habe, sei bei einer Konferenz aller Theologieprofessoren aus der ČSSR im Herbst 1957 in Modra entstanden. So bemühe sich diese Kirche, den Menschen zum Frieden zu dienen, aus der Überzeugung heraus, dass Gott des Friedens und des Lebens ist und dass

der Friede im Atomzeitalter die einzige Möglichkeit internationaler Begegnung bedeutet: Im Gehorsam gegenüber ihrem Herrn fühle sich die Kirche für den Weltfrieden mitverantwortlich. Die Gabe des Friedens müsse als Aufgabe angesehen werden.

Der Mennonit David *Janzen* stellte das Wirken seiner Kirche dar. Er berichtete von den Mennoniten 1525 in Zürich, die unter mancherlei Schwierigkeiten standen. Die »Schweizer Brüder« oder »Taufgesinnten« — wie die Mennoniten auch genannt werden — seien in ihrer ganzen Geschichte immer wieder Missverständnissen und Verfolgungen ausgesetzt gewesen. Diese Gruppe, die nicht mit den militanten Wiedertäufern zu verwechseln sei, gehe ganz bewusst einen gewaltlosen Weg. Zu ihren Grundsätzen gehöre die Forderung, dass ein Christ sich nicht am Kriegsdienst beteiligen dürfe. Auch zieme es sich nicht für ihn, staatliche Macht auszuüben. Um Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, ging sie den Weg des Leidens und des Erleidens. Zeugnisse von Märtyrern bis zurück zu Menno Simon, die Janzen anführte, zeigen das. Die Mennoniten sind eine kleine Gruppe geblieben. Aber sie haben sich durch Jahrhunderte erhalten. Und auch heute ist ihre Wirkung nicht zu übersehen, die sie durch ihren radikalen Versuch ausüben, nicht nach den Prinzipien der Welt zu leben, sondern allein nach dem Glauben.

Die Existenz, das Zeugnis solcher Gruppen sollte Frage und Ruf an Christen heute sein. Was wird von Christen in der Welt für den Frieden getan? Frau D. Gertrud *Kurz* aus Bern berichtete aus der Arbeit des Internationalen Christlichen Friedensdienstes unter dem Thema »der bedrohte Mensch«.

Sie schilderte erschütternde Schicksale, vor allem von jüdischen Menschen in verschiedenen europäischen Ländern, von algerischen Flüchtlingen und algerischer Jugend in Flüchtlingslagern, die von Verwahrlosung bedroht ist. Sie erwähnte die grosse Not, die durch die Apartheid-Politik in Südafrika entsteht und die Bedrohung durch Maffia und Hunger in Sizilien. Und sie zeigte in diesen erschreckend hoffnungslos erscheinenden Bildern vom bedrohten Menschen doch zuletzt einen Hoffnungsstrahl: Dieser Mensch sei zugleich der »in Gott geborgene Mensch«, und »Gott tut nichts Sinnloses«, wie gerade jüdische Menschen ausgesprochen hätten. Diesen leidenden Menschen zu helfen, gelten aktive Versuche eines Friedensdienstes. Es käme nicht nur darauf an, gegen den Krieg zu kämpfen, sondern auch gegen die Bedrohung des Menschen, die ohne Krieg stattfindet. Solche Arbeit ist ein Stück Tun des Friedens und um solches Tun muss es in all unserem Bemühen um den Frieden heute gehen.

Krieg und Frieden sei keine Frage, die Kirchenleitungen beantworten könnten, hatte Prof. Kupisch gesagt; denn dann bleibe die Antwort leicht nur eine Deklaration. Der legitime Ort zur Beantwortung sei die Gemeinde als die Versammlung der Gläubigen. In ihr müsse die Antwort aktualisiert werden. Dabei gehe es um Glaubensscheidungen, denn nur so könnten die Wegweisungen der Bibel, die keine Programme sind, wirklich fruchtbar werden.

Prof. Kupisch nannte einige Punkte, die in einer Stellungnahme der Christen zum Frieden bedacht werden müssten: Der Krieg sei keine Naturnotwendigkeit. Wenn es um Töten gehe, dürfe der Christ nicht Erklärungen suchen, um Gottes Gebot zu umgehen. Der Christ als Glied seines Staates, den er als gottgewollte Ordnung bejahe, müsse deutlich machen, dass der Krieg nicht zu den normalen Aufgaben des Staates gehört. Hier habe er aus eigener Verantwortung seinen Standpunkt zu vertreten. Wenn das konstantinische Zeitalter zu Ende gehe, dann müsse sich das auch in der Stellung der Kirche zum Krieg zeigen. Es sei ein Verhängnis zu meinen, heute noch von Luther her den richtigen theologischen Blick für den Krieg und den »seligen Stand der Kriegsleute« gewinnen zu können.

So verlangt das Bemühen um den Frieden heute zweierlei von Christen: Einesteils, falsche Wege und Auffassungen der Vergangenheit zu erkennen und zu korrigieren, zum anderen, Friedensstifter zu sein, das heisst nicht nur Unfrieden, streit und Krieg zu vermeiden suchen, sondern auch Taten des Friedens tun, den Frieden gestalten und pflegen. Und das in ganzer Zuwendung zur Welt, wie Prof. Michalko forderte. Das heisst etwa mitzubedenken, wie Lebensmöglichkeiten für alle Menschen geschaffen werden können. Das heisst, eine Friedensordnung mitgestalten zu helfen, in der Völker und Menschen friedlich miteinander leben können. Das bedeutet, die Aufgaben zu sehen, die die sich wandelnde Welt den Christen heute stellt und nicht wieder die Stunde zu verpassen.

Wir alle im Osten und Westen sind Gottes Menschen, durch den neuen Adam erlöst, sagte Prof. Michalko im Schlussgespräch. Und das heisst, wir sind da, um Brücken zu schlagen. Es gelte, alles zu tun, damit sie schneller fertig werden.

Renate Trautmann

EDITORIAL

In der heutigen Welt gibt es manches Spannungsfeld und die Gefahr, der Kriegsbrand könnte entfacht werden, taucht von allen Seiten auf. Einen der ernstesten Brennpunkte stellt zweifellos die deutsche Frage dar, konkreter ausgedrückt: die Frage der Anerkennung der historischen Realität von zwei deutschen Staaten und des Abschlusses des Friedensvertrages, der Voraussetzungen schaffen würde für die Weiterentwicklung in Europa und in der Welt. Die Frage der Anerkennung der DDR steigt immer dringender ins Gesichtsfeld der leitenden Politiker und Staatsmänner. Es werden bereits viele Stimmen laut, die die Anerkennung der DDR fordern. Wir denken nicht nur an General Claye, der soviel Unruhe und Erregung in die Bundesrepublik brachte. Der dänische Ministerpräsident, der belgische Minister des Äussern Spaak, Senator der Vereinigten Staaten Mansfield, eine Gruppe britischer Abgeordneter, der Kommentator W. Lippmann und andere mehr sprachen sich in der Frage der Anerkennung der DDR de facto sehr positiv aus. Nichtsdestoweniger stossen wir in den Regierungskreisen der Bundesrepublik auf einen stürmischen, ja sogar hysterischen Widerstand gegen jedwede Annäherung mit der DDR. Dieser Widerstand nimmt Zuflucht selbst zu entscheidenden Aktionen, insbesondere wirtschaftlichen Charakters. Für uns als Christen ist jedoch besonders die Tatsache wichtig, dass dieser heftige Widerwille gegen die DDR vielfach mit dem „christlichen" Glauben motiviert wird. Sich zur DDR bekennen, bedeutet Verrat am Christentum, am „christlichen" Westen, ist ein grober Ausdruck von Mangel an Loyalität dem Westen gegenüber. Nach dem Osservatore Romano ist allein schon die Teilnahme westlicher Delegierter an der Allchristlichen Friedensversammlung ein Schritt, der ein vielleicht unbewusster Verrat christlicher Brüder sein soll. Dass man bei diesen Erwägungen vom Schema der Unvereinbarkeit eines christlichen und eines atheistischen Staates ausgeht, ist offensichtlich. Dass ein solches Schema

biblisch unannehmbar und theologisch falsch ist, dessen sind sich die westlichen Christen in der Regel nicht bewusst. Wenn das Bekennen zur DDR in der gegenwärtigen politischen Situation den Prüfstein des christlichen Bekenntnisses bildet, dann ist es unerlässlich, sich zu dieser Frage absolut kategorisch klar und deutlich auszudrücken. Denn es handelt sich hier um die Lauterkeit unseres Bekennens und darum, dass das Evangelium nicht missbraucht werde zu egoistischen Machtinteressen oder sogar zu revanschistischen Hetzereien. Des Teufels Pferdefuss schwerer Irrlehren mit der Etikette „deutschen" Christentums lugt sehr sichtbar hervor aus dem Antikommunismus gerade bei jenen Theologen, die mit grosser Wollust diese Irrlehre den Theologen im Osten vorwerfen.

In der Frage der Anerkennung der DDR und der theologischen Motivierung dieses Schrittes muss sehr klar mit J. Hamel gesagt werden: „Man mag eine Reihe von politisch-sachlichen Gründen anführen, die zur Zeit gegen solche Anerkennung sprechen könnten, aber man kann und darf diese etwaigen Gründe (die immer schwächer werden, je länger die Existenz der beiden Staaten währt), nicht zum Schluss dadurch ergänzen und verstärken wollen, dass man mit dem „atheistischen" oder „bolschewistischen" Charakter der DDR argumentiert. Man macht damit aus dem Evangelium ein Mittel der Politik, wie es die sogenannte Moralische Aufrüstung mit ihrer, allen Haushaltungen des Westens zugegangenen Broschüre getan hat. Man leistet aber auch der Bevölkerung beider Staaten damit einen Bärendienst, denn eine solche „christliche" Begründung vertieft den ohnehin schon tiefen Graben zwischen beiden Staaten und vergiftet das schon so arg vergiftete Klima im politischen Bereich noch mehr. Man mache sich auch folgendes klar:

Viele Christen in der DDR enthalten sich all der weltanschaulich-partei-politischen Propagandismen für die DDR und gegen die Bundesrepublik und deren Politiker. Eine solche Askese ist nicht immer einfach, schon für das Schulkind nicht. Sie tun es oftmals in letzter Furcht vor Gott, zu dessen Tun und Wort Lügen nicht passen. Wie sehr aber fällt man überall diesen Christen in den Rücken und macht ihr Tun unglaubwürdig, wo man die Propagandaparolen des Westens übernimmt oder gar noch christlich vertieft!

Es dürfte kaum Christen bei uns geben, die von der Christenheit in Westdeutschland erwarten, dass dortige politisch-gesellschaftliche System dem der DDR anzunähern. Wohl aber erwarten wir, dass sie, frei von Furcht, Sorge und Illusionen, harten und bitteren politischen Realitäten

nicht länger aus dem Wege geht". (Kirche in der Zeit, Heft 8, S. 308—309, 1961. Was erwarten wir Christen in der DDR von der Christenheit in der Bundesrepublik).

In der gegenwärtigen Lage ist es also höchst notwendig, die Souveränität der Theologie durchzudenken, wozu die unselige gleichbetitelte und kurzgefasste Schrift Dibelius' Anlass gegeben hat. Bevor aber Dibelius'Schrift herausgegeben wurde, veröffentlichte der westdeutsche Professor M. Fischer eine kleine Schrift gleichen Titels, G. Heinemann zu seinem 60. Geburtstag gewidmet. (Obrigkeit, Unterwegs 1959). Fischers Arbeit hilft unendlich viel zur theologischen Bewertung und Bewältigung der heutigen Situation.

Der Staat, die Obrigkeit haben ihre Dignität, die nicht aus historischen, immanenten Voraussetzungen hervorspriesst, sondern aus der christologischen Einreihung des Staates. Aus dieser christologischen Einreihung in den Bereich der Gnade Gottes schliesst Dibelius und mit ihm auch Lilje den atheistischen Staat aus, wodurch er einerseits die Folgen der Auferstehung Christi eigenmächtig einschränkt, andererseits eine solche Obrigkeit dämonisiert und die Christen in ihrem Bereich nicht ernst nimmt, sondern sie in die ungesunde, krampfhafte und theologisch durchaus falsche Position der fünften Kolonne hetzt, worauf der westfälische Prässes Wilm aufmerksam macht.

Ein schwerer theologischer Irrtum ist es — ein geläufiger Irrtum bei den westlichen Theologen — der auf ihr nicht Verankertsein in der Realität des Wortes und des biblischen Zeugnisses hinweist, wenn sie sich bemühen, die Obrigkeit nur in den historischen, schöpferischen Voraussetzungen zu sehen und auszulegen, und sie nicht in der christologischen Einreihung auf dem Hintergrund der Heilsgeschichte betrachten. Darin liegt die Erstarrung der thomistischen Theologie und ihre tiefe innere Unfähigkeit sich mit der neuen historischen Situation abzufinden. Bei theologischer Beurteilung der Obrigkeit ist es nicht möglich, vom Begriff des Rechtsstaates auszugehen, noch von den freien Wahlen oder von der „christlichen" Staatsideologie. Abgesehen vom Relativismus und der Ungeklärtheit sowie des theologischen Nichtverankertseins dieser Begriffe, ist der ganze Zutritt zu diesen Dingen falsch, und dies, weil er den Staat auf Grund theologisch illegitimer Kriterien bewertet. M. Fischer drückte konkret die Folgen dieser Erkenntnis sehr klar aus:

„Ich halte es deshalb für eine verzweifelte Lehre und eine Übervorderung der Christen, wenn man nur den Rechtsstaat ihnen zur Achtung als

Obrigkeit freigibt und wenn man unter jedem andern Staat sich ein Leben nur in ständigen Sabotageakten oder unter dem Gebot der Auswanderung vorstellen lehrt. Abgesehen davon, dass die Auswanderung keineswegs immer möglich werden wird und nie ganze Völker wandern, versäumen sie eine Aufgabe, die den Christen nicht erlassen werden kann. Wer der jeweiligen Obrigkeit gegenüber nur dazu anhält, sie zu ignorieren oder sie zu hassen, versagt der Welt die öffentliche Verantwortung, zu der um des Herrn willen gerufen werden muss. So gibt es keine Überwindung der Ideologien". (Obrigkeit 42)

Dass diese prinzipielle theologische Anerkennung der Dignität der Obrigkeit in sich die Dynamik der Verantwortung enthält, die fortwährend im Interesse der Obrigkeit und aus Liebe zu ihr auf der Wacht vor der Gefahr der Dämonisierung des Staates sein muss (Off. 13), ist klar. Doch die positive theologische Anerkennung der Dignität der Obrigkeit muss immer vorangehen.

Aus dieser Position heraus dürfen und müssen wir allerdings jede Ablehnung und jedes Ignorieren der DDR, jeden prinzipiell negativen Standpunkt zu ihr, der mit „christlichen" Argumenten motiviert wird, entschieden zurückweisen und ihn als Missbrauch des Evangeliums, als falsche Stimme proklamieren.

Auf die mögliche Einwendung, unsere Konzeption sei nur ein nachträgliches theologisches Durchdenken und eine durch die Machtsituation an der wir nichts ändern können, gegebene Schlussfolgerungen, antworten wir, dass die theologischen Voraussetzungen unseres Denkens aus der Schrift herrühren, wie auch aus der theologischen Arbeit der Brüder, die nicht unter einer atheistischen Obrigkeit leben, sondern unter einer „christlichen" Obrigkeit im Westen. In ihre Schulen sind wir gegangen, um über unsere theologische Situation klar zu werden, ihnen verdanken wir sehr viel. Darin sehen wir einen nachträglichen Beleg für die Freiheit und Souveränität des Evangeliums in Bezug auf die historische Lage. Die Zuerkennung der theologischen *Dignität* dem Staate, bedeutet allerdings nicht seine Glorifikation, als ob Gott sich in ihm offenbaren würde, der durch ihn restlos Gottes Reich verwirklicht; dies verhindern die Prinzipien selbst des modernen Staates, der die „christliche" Ideologie ablehnt.

J. S.

J. B. SOUČEK

La prophétie dans le Nouveau Testament

L'original de cette étude a paru, en 1959, dans le recueil „O Svrchovanost víry", p. 24—35, pour les 70 ans de J. L. Hromádka.

I

L'expression: *«le témoignage prophétique et apostolique»* retentit souvent dans les énonciation de J. L. Hromádka. On pense alors à l'Ecriture source et norme de la foi chrétienne, mais il ne s'agit pas seulement de synonymes d'Ancien et de Nouveau Testament. Ces mots rendent à la fois le caractère propre de chacun des deux alliances, celui de leur contenu et celui des hommes qui les ont apportés.

Il n'y à pas de doute que la parole prophétique, — insistante et puissante, — a une extraordinaire importance pour la pensée de Hromádka, et cela depuis le début de son oeuvre aussi bien qu'aujourd'hui.

Son article *«retour aux prophètes»* de l'année 1917[1] montre comment l'exigence sans restriction du message prophétique qui annonce le jugement souverain et la miséricorde du Seigneur, s'est emparé de Hromádka. Il montre comment ce message des prophètes est devenu pour lui le point de départ d'un intense combat spirituel pour surmonter le subjectivisme religieux, — tantôt individuel à la manière libérale, tantôt étroitement piétiste (ou encore «méthodiste» comme alors Hromádka disait). Les prophètes ne donnent pas satisfaction à l'indolence humaine, ni à celui qui cherche un alibi religieux, car ils n'apportent pas une simple consolation en répétant des paroles à bon marché sur l'amour de Dieu. Les prophètes ne se soucient pas des besoins religieux du peuple ou de l'institution ecclésiastique, mais ils annoncent de sévères jugements de Dieu qui ruineront tous les édifices sublimes des idées religieuses et de l'institution; édifices par lesquels l'homme veut se tromper lui-même, — et veut tromper Dieu — pour se soustraire à une obéissance sérieuse à la volonté juste et miséricordieuse du Seigneur.

Cette gravité sévère de la liberté souveraine de Dieu, qui s'impose par la voix des prophètes, ne conduit pas à une sorte de solitude spirituelle; au contraire elle libère tout à fait l'homme de l'individualisme en lui faisant découvrir qu'il est destiné au service de l'oeuvre du Seigneur. C'est par ce service, que l'alliance avec Dieu doit être incarnée dans notre vie communautaire, et pas seulement dans la paix et la tranquilité de l'homme intérieur. Le témoignage prophétique montre que, dans ses conséquences dernières, il s'agit d'un changement radical de toute la société. Le sens des jugements sévères de Dieu est positif: Dieu démolit et trouble afin de construire et de greffer, afin de libérer son peuple et de le faire avancer vers l'avenir, sans timidité et plein d'espérance.

Tout cela Hromádka l'a vu et il l'a rappelé, il y a déjà 40 ans; dans ce penchant pour le message prophétique, il y a le ressort moteur de toute son activité postérieure, et aussi tout particulièrement, de tout son actuel combat pour un renouveau du visage de l'Eglise. C'est pour cela aussi qu'il lutte pour la consécration de l'Eglise qui doit renoncer à elle-

même dans un service plein d'espérance de l'homme, et ceci, au nom du règne souverain et miséricordieux du Seigneur, au milieu de la rupture du monde contemporain.

Cette perspective, où se place Hromádka n'est certainement pas une simple théorie savante, mais une vision des choses et un cheminement personnel pour vivre dans la pratique une foi remise en valeur. Toutefois cette perspective suppose une éxégèse biblique et une compréhension tout à fait précise dü message des prophètes.

D'après cette conception, les prophètes avaient devant les yeux la situation tout à fait concrète de leur peuple et des autres nations. Ils ont vu les événements avec les yeux de la foi; ils ont mis à jour les connexions cachées et les bases spirituelles des événements contemporains ou imminents, et c'est dans cette situation qu'ils ont proclamé des paroles de jugement et de promesse, d'avertissement et d'encouragement, exactement comme les y poussait la Parole de Dieu, cette Parole qui se tient devant eux et qui brûlait dans leurs os comme un feu inextinguible. Autrement dit les prophètes se sont dressés en plein au milieu d'un déroulement précis et concret des événements; ils en ont porté le fardeau et ils y sont intervenu par leur parole, par laquelle même les événements historiques étaient interprétés en tant qu'actes de Dieu. Il sera toujours impossible, s'il en est ainsi, de comprendre parfaitement les prophètes lorsqu'ils seront extraits de leur cadre historique. Pour cela c'est aux travaux d'approche de l'éxégèse, — pour autant que cela sera possible, — qu'il appartient de bien dégager le fond historique du message des prophètes, et de le saisir correctement. C'est ainsi que l'avaient compris des spécialistes de l'Ancien Testament de tout premier plan, au temps de la jeunesse de Hromádka, parmi lesquels le plus pénétrant était incontestablement le Bâlois B. Duhm. Chez des savants de moindre envergure, il y avait toujours le danger que cette interprétation historique conduise à un moralisme superficiel de style libéral, ou même finalement à la conclusion que les prophètes étaient simplement des agitateurs politiques. C'est qu'on perdait alors la conscience de la souveraineté du Seigneur qui ne se laisse pas enfermer dans des formules, d'après lesquelles, comme cela s'est dit, le «monothéisme éthique» des prophètes est l'antithèse et la négation de tout culte particulier. Dans le domaine spécialisé de la recherche vétéro-testamentaire, la résistance contre une telle simplification des choses se manifesta sous la forme d'un approfondissement des connaissances sur les relations de la prophètie israëlite avec le monde cultuel et mythique du Proche Orient, et des connaissances sur les relations de tout cela avec le cadre et la nature cultuelle de l'activité prophétique. C'est surtout dans les pays scandinaves et dans une certaine école anglaise que de telles voix se faisaient entendre, mais aussi chez nous, — avec une puissance particulière et une grande perspicacité théologique, — dans l'oeuvre de Slavomil Daněk. On en arriva, au fond, à mettre alors l'accent sur la liberté du Seigneur par rapport au développement du moralisme populaire, et par rapport à son indentification avec le cours et les desseins de l'histoire humaine. Cependant l'accent mis sur cela conduisit à nier l'intérêt des prophètes envers les événements et les réalités historiques, et par suite à réfuter la thèse selon laquelle le Dieu de l'Ancien Testament est le Seigneur de l'histoire. La discussion sur de telles questions n'est pas close; toutefois jusqu'ici ses résultats montre à mon avis que cette thèse de la nature exclusivement cultuelle ou «purement religieuse» du message des prophètes n'est pas vraiment satisfaisante, et qu'on ne peut

pas nier qu'il vise la situation historique, même politique. La prophétie est une attaque de la Parole souveraine du Seigneur visant en premier lieu l'autonomie de la religion cultuelle et la suffisance de ses gardiens; le témoignage des prophètes est projeté à partir d'une nécessité interne dans le devenir concret historique.

II

Voilà pour l'Ancien Testament. Qu'en est-il du Nouveau Testament et de l'Eglise chrétienne primitive? Est-il possible de parler de prophétie en donnant à ce mot un sens correspondant à celui de l'Ancien Testament? Bien sûr, on ne peut pas parler d'une identité des deux alliances à cet égard. La différence importante entre ces deux messages, Hromádka lui-même la définit dans son plus récent livre[2] quand il dit: «la fonction prophétique a son sommet en Jean-Baptiste et elle a été parachevée en Jésus-Christ... A l'époque apostolique parurent encore des prophètes, mais ce fut évidement pour une autre fonction que celle des prophètes de l'Ancienne Alliance de Moïse à Jean-Baptiste. Les prophètes néotestamentaires étaient plutôt des dépositaires de dons particuliers du Saint Esprit pour l'affermissement et l'instruction de l'Eglise. L'autorité des prophètes passa aux apôtres; ceux-ci toutefois n'étaient plus les porteurs de la Parole du Seigneur dans le sens de l'Ancien Testament, mais les témoins du Christ ressuscité.»

La question qui surgit c'est de savoir s'il n'y a pas une différence plus nette et si elle n'a pas une portée plus profonde? Dans l'Ancien Testament, surtout dans les livres prophétiques, un très large horizon s'ouvre dans un domaine concret. Il s'agit là de tout l'éventail de la vie du peuple d'Israël, avec toutes les questions sociales, juridiques et politiques. L'individu, ici, ne disparaît pas complétement, mais sa responsabilité personnelle ne prend sa pleine valeur que dans un cadre tout à fait précis et terrestre: la communauté nationale israëlite. Dans ce cadre tous les aspects de l'existence du peuple, ont leur place, le corporel aussi bien que le spirituel. De plus, les autres nations et puissances contemporaines surviennent ensuite sur la scène avec leurs intentions, leurs actions et leurs conflits. Tout cela est confronté d'une manière concrète avec la Parole du Seigneur annoncée par les prophètes. On avait remarqué depuis longtemps qu'il y a comme une autre atmosphère dans le Nouveau Testament. Tout est orienté vers la vocation de l'homme individuel afin qu'il se repente, qu'il se remette dans la foi à Jesus-Christ et qu'il le suive. Certes l'homme par la foi, est enraciné dans la communauté de l'Eglise, corps du Christ, sans laquelle il ne peut même pas exister un instant. Mais cette communauté est engendrée précisément par le fait que des hommes individuels croient et sont baptisés. Dans l'Ancien Testament, le peuple de Dieu, Israël, était en tant que nation, — nation sainte il est vrai, fondée sur l'alliance, donc d'une manière différente des autres nations, — enracinée dans un coin tout à fait précis du monde. Mais maintenant il est réduit à un seul véritable Israëlite: Jésus-Christ, et l'Eglise de Christ, sans avoir besoin d'un pareil enracinement au terroir, existe à la façon d'une communauté supranationale de la foi, de l'espérance et de la charité. En liaison avec cela, l'attention est concentrée sur la pureté et l'affermissement de la foi, et sur le témoignage rendu à celle-ci par la consécration personnelle et la vie communautaire des frères. Dans le Nouveau Testament les nations et les puissances et de larges connexions avec l'histoire, n'apparaissent qu'assez rarement, et ceci plutôt comme un arrière-fond éloigné, dont l'écho ne parvient au peuple de

Christ que du dehors. Y-a-t-il une transition organique à partir de cette position néotestamentaire, pour arriver à une analogie de la vocation et du point de vue prophétique avec une responsabilité active dans tout le large domaine de la vie historique, c'est à dire aussi sociale et publique, ou bien encore avec une notion de la responsabilité qui se manifesterait autrement que par des actes tout à fait personnels et individuels?

Ce n'est pas une question facile. Au contraire, elle relève des problèmes les plus difficiles et les plus importants de la juste interprétation du message biblique dans son unité fondamentale. En leur façon propre Chelčický et la vielle Unité des Frères Tchèques, dans leur effort d'obeissance à la Loi de Christ, se sont heurtés à cette difficulté, quand ils ont vu le devoir du chrétien au milieu du monde, dans un amour silencieux et prêt à la souffrance; et ils ont nié la responsabilité du chrétien à l'égard de la vie publique, et d'une manière aussi radicale, sa responsabilité en face de l'histoire. Face aux mêmes problèmes, le luthéranisme traditionnel a trouvé d'une autre manière une façon d'échapper à la difficulté avec son enseignement sur les deux règnes. D'après celui-ci, le domaine de la vie publique (ou «autorité») est en dehors du domaine de l'Evangile, et il est régi seulement par la loi. Devant la loi, la responsabilité du chrétien se réduit à l'obéissance à l'autorité temporelle. Dans les deux cas on répond négativement à la question suivante: à partir de l'enseignement du Nouveau Testament peut-on être conduit directement à une responsabilité active dans le monde? Autrement dit, on nie qu'il y ait dans le Nouveau Testament une analogie effective avec la prophétie de l'Ancien. Quand plus tard le calvinisme et l'Unité postérieure (l'Unité après son adhésion à la Réforme) tentèrent de placer toute la vie, privée et publique, sous l'autorité de la Parole de Dieu, comprise comme une unité de principe entre le Nouveau et l'Ancien Testament, ils ne se privèrent pas de s'appuyer presqu'uniquement sur l'Ancien Testament. Cela conduisait dans le calvinisme à un malheureux légalisme, et à justifier les tentatives de réaliser l'unité de la foi et de la consécration de la vie par la puissance temporelle. Ici non plus la question du thème prophétique dans le Nouveau Testament n'était pas résolue, et même il est possible qu'elle n'ait pas été clairement discernée.

Jusqu'à présent non plus, dans les débats théologiques modernes, on n'est pas arrivé à une réponse satisfaisante et unanime. Et puis, surtout dans le monde théologique allemand, se firent entendre à nouveau des voix qui ont encore précisé la manière de voir traditionnelle, selon laquelle l'intérêt de la prophétie vétérotestamentaire pour les événements historiques et ainsi son importance pour l'action et la décision dans le domaine public, est surmontée et exclue par principe du message du Nouveau Testament. C'est ce qu'a fait par exemple Emmanuel Hirsch à la manière d'une réflexion systématique et dogmatique[3]. Il considère l'enseignement sur les deux règnes comme l'idée fondamentale de l'Evangile. La grâce manifeste du Seigneur, et le message que la concerne, appartiennent seulement au régne spirituel, éternellement intemporel, qu'il n'est pas permis de confondre avec le règne terrestre, où le Seigneur gouverne comme le maître caché de l'histoire en laissant en vigueur la soumission et la légalité terrestre avec toute leur dureté. Si les prophètes rappellent à l'ordre les gouvernants terrestres au nom de la souveraine seigneurie de Dieu, ils montrent seulement par là qu'ils ne connaissant pas encore cette différence substantielle des deux règnes, et qu'ils mélangent deux domaines qui doivent rester séparés! Comme conséquences concrètes de ces thèses, on

peut dire que l'unique signification de la prophétie de l'Ancien Testament est d'annoncer Jésus-Christ. Si les chrétiens voulaient utiliser directement le témoignage des prophètes pour choisir leur propre orientation dans le monde historique et politique, ils séculariseraient, — dit-on, — l'Evangile. Ils le rabaisseraient au niveau de l'Ancien Testament, qui est attaché au terroir sur le plan national et politique, et par la même occasion ils gèneraient ceux qui ont la charge reconnue de porter les décisions politiques, fonction où ils n'ont pas à être dérangés par les points de vue de l'Evangile, ici tout à fait étrangers et déplacés.

D'une manière moins dogmatique, et en nuançant, le spécialiste allemand du Nouveau Testament de premier plan qu'est Rudolf Bultmann[4] pense de la même manière, du moins pour l'essentiel. D'après lui les prophètes israëlites ont vu certainement l'histoire d'Israël comme le lieu de l'action concrète de Dieu, mais dans l'eschatologie apocalyptique, cette foi fut transposée dans un domaine purement transcendant; et plus tard dans le Nouveau Testament les images apocalyptiques furent débarrassées de leur cohérence cosmologique. Sela ouvrait la voie à l'interprétation selon laquelle il s'agit au fond d'une décision existencielle, tout à fait personnelle et non du cours de l'histoire ou d'un drame mythique suprahistorique. Pour nous chrétiens, dans la pensée de Bultmann, le noyau de la pensée des prophètes sur l'action de Dieu consiste en ceci: il faut que nous sachions que Dieu nous offra par son appel la possibilité d'accéder à une nouvelle conscience de soi qui est toujours à nouveau libérée de la satisfaction de soi et de la propre justification. Cette décision personnelle n'a pas pour but un acte concret et responsable, mais elle est destinée à donner à l'homme une nouvelle conscience de soi-même; cet homme lui-même a été libéré de soi par la grâce de Dieu et rendu d'une facon nouvelle à sa propre liberté. Alors elle est aussi la décision pour vivre par la grâce de Dieu. Le déroulement de l'histoire n'a plus qu'un seul sens effectif: donner, par sa pression et ses conflits, l'occasion au chrétien de purifier son âme et d'accomplir son véritable destin. L'histoire et le monde ne changent pas, ce qui change, c'est la relation de l'homme avec eux.[5] Autrement dit la foi chrétienne est une audace et une force pour dire un «malgré tout», résolu au milieu de toutes les obscurités et de toutes les énigmes. C'est le courage et la force du croyant d'assumer la responsabilité de ses actes dans son destin solitaire. Une conséquence découle de ceci, c'est que ce n'est pas le devoir de la prédication, de la théologie et de l'Eglise de donner des directives ou des conseils quelconques dans les questions publiques, comme par exemple sur le problème du désarmement ou des armes atomiques. Il découle bien sûr de l'Evangile que l'on ne doit pas recourir à la guerre; mais chercher et trouver son chemin dans ce domaine est exclusivement une affaire de réflexion intellectuelle où le message de l'Eglise ne peut et ne doit vouloir concourir en rien. Son affaire c'est seulement de mettre en lumière la responsabilité que possède chaque individu dans ce domaine et d'y insister.[6] Dans la théorie comme dans la pratique, Bultmann se dresse, bon gré mal gré contre ces théologiens protestants allemands qui tentent énergiquement et systématiquement de dépasser la tradition séculaire du dualisme des deux règnes et qui cherchent une transition pratique sur le plan théologique pour passer de l'Evangile à une participation avec entière responsabilité à la vie publique et historique. Une telle transition n'existe pas, leur dit Bultmann. Les prophètes de l'Ancien Testament n'ont rien à nous dire au sujet de notre orientation historique. Il n'y a aucune analogie légitime dans le Nouveau Testament avec la prophétie de l'An-

cien Testament. Une conséquence pratique découle de ceci: se trompent dangereusement tous ceux qui invitent l'Eglise à une parole claire et concrète sur les questions brûlantes de l'humanité d'aujourd'hui.

III

Il existe donc vraiment, ce chemin partant de l'Evangile néotestatementaire et conduisant à une participation active à la vie historique et s'il en est ainsi, par où passe-t-il? Nous avons déjà noté, que cette question n'était pas facile, et l'on a dit pourquoi. Ce n'est du reste pas par hasard, ou par simple aveuglement, que tant de penseurs chrétiens célèbres du passé et du présent, n'ont pas discerné ce chemin, et même ont nié son existence. La difficulté n'est pourtant pas une impossibilité. Il est cependant, bien sûr, nécessaire de s'engager plus avant et de regarder l'ensemble du problème d'un point de vue différent, de celui qui est habituel. Ceci à condition d'obtenir une réponse satisfaisante. Nous ne pouvons pas ici développer toute la question et l'exploiter dans toute son étendue; essayons du moins d'indiquer quelques étapes dans cet effort, par lesquelles il sera évidement nécessaire de passer.

a) Il est naturel de prendre comme point de départ ces passages néotestamentaires où l'on parle formellement de la prophétie du christianisme primitif. Quelques unes de ces mentions (Actes 11:27; 21:10) ne sont bien sûr pas très clairs. Ils ont le sens d'un présage des événements futurs sur la base d'une inspiration particulière. Ces passages sont marqués d'une manière évidente par les images éxagérées d'une tradition plus tardive. Le prophétisme est également interprété dans le Livre de l'Apocalypse comme une catégorie en soi dont il conviendra mieux de s'occuper plus tard. Comme meilleur point de départ, il y a la mention des prophètes du christianisme primitif que nous trouvons dans les Epîtres de Paul, surtout dans I Corinthiens 12 à 14. Nous pouvons nous appuyer ici avec reconnaissance sur l'étude apportée par Werner Schmauch à une session de la «fraternité ecclésiastique» de Westphalie. C'est donc rédigé en connexion très nette avec l'urgente discussion d'aujourd'hui sur le point de savoir si l'Eglise, — et la théologie avec elle, — doit élever la voix, — et comment, — sur les questions vitales pour l'humanité[7]. Comme point de départ, l'auteur prend la thèse avec laquelle J. Hromádka se solidarise, comme nous l'avons dit en introduction, et qui dit que la prophétie de l'Ancien Testament était, sous sa forme primitive, accomplie et terminée en Jésus-Christ. C'est à cause de cela que le rôle du prophète, pour les premiers chrétiens, ce n'est pas d'être un dépositaire indépendant de la Parole de Dieu, mais que ce rôle s'appuie, d'après Actes 2:17, sur la promesse du don de prophétie, accordée à l'Eglise dans son ensemble. C'est pour cette raison que le prophète du Nouveau Testament n'est pas un individu qui se dresse en face du peuple ou même contre lui, comme c'était le cas dans l'Ancien Testament (voir Esaïe 6:9, Jérémie 1:17—19) mais qu'il se dresse au sein de la communauté comme un égal parmi ses égaux. Sa parole est soumise au jugement *(diakrinein)* de toute la communauté à qui a été promis cet esprit prophétique. Cela conduit à un dialogue entre ceux qui ont été inspirés à prononcer une parole prophétique. C'est dans ce dialogue que ce don prophétique promis à l'Eglise est mis en valeur d'une façon, concrète. De cette façon, on peut, — et on doit, — arriver à un accord sur des questions auxquelles des prophètes individuels auraient tout d'abord donné des réponses différentes. C'est à cause de cela que dans tout le

chapitre 14 de la Première Epître aux Corinthiens, on doit présupposer que la prophétie n'est pas une sorte d'extase spirituelle où l'être humain perdrait le gouvernement de lui-même. C'est ainsi que se montre évidemment la glossolalie. Mais la prophétie, étant un don supérieur, s'en distingue en ceci: chez elle la pensée intellectuelle *(«nous»)* garde pleinement sa valeur. Le prophète contrôle donc sa pensée, et c'est justement pour cela qu'elle peut être examinée d'une manière critique par les autres. De plus le contenu de la prophétie n'est pas le message chrétien lui-même, mais ce sont des paroles d'édification pour la communauté, des paroles d'exhortation et de réconfort, des paroles pour inspirer aux chrétiens le souci des autres hommes, et en fonction de celui-ci, l'action à partir de la foi. Il s'agit donc plutôt de prêcher l'amour que la foi; il s'agit des situations concrètes des gens, plutôt que du mystère fondamental de Dieu.

La prophétie chrétienne primitive est donc la manière pour l'Eglise de trouver son orientation communautaire vis-à-vis des questions fondamentales de la vie chrétienne et pour une action toujours en rapport avec la situation changeante des gens. Ceci ne se fait pas du tout mécaniquement ni d'une façon imposée. Le jugement intellectuel *(nous)* a un rôle important pour déterminer cette orientation. Il ne s'agit pas cependant d'un simple calcul faisant abstraction de la perspective de la foi. La prophétie doit se développer d'après l'analogie de la foi (Rom. 12:6) et elle doit être en relation organique avec cette foi.

Les résultats de l'analyse de Schmauch nous font faire une grande partie du chemin nécessaire pour trouver des réponses satisfaisantes à nos questions. Leur signification la plus profonde démontre, dans le christianisme primitif, l'unité fondamentale et indéchirable entre l'acte de la foi et la décision concrète prise dans une situation donnée. Ils démontrent aussi que ce double acte vital, chacun l'accomplit, il est vrai, par son propre entendement, par sa propre prise de position, et sous sa propre responsabilité. On ne l'accomplit jamais non plus dans la solitude, mais toujours dans la communauté vivante d'un Corps, dans lequel chacun est porté et maintenu par le don de l'Esprit.

C'est le grave défaut des explications de Bultmann que, tout en connaissant, en bon spécialiste, l'importance fondamentale de l'Eglise dans le Noveau Testament, il semble embarassé quand il faudrait utiliser cette connaissanse pour sa propre interprétation théologique de ce qu'il tient pour le noyau essentiel de la foi du Nouveau Testament. Les conclusions suivantes découlent d'une juste compréhension de la foi du Nouveau Testament: comme on ne peut pas chacun pour soi chercher la route à suiver dans les questions fondamentales de la vie, ce n'est pas un état de choses satisfaisant et définitivement supportable que de permettre à chaque membre du corps de prendre une décision concrète, tout à fait différente et peut-être même opposée à celle des autres. Il y a, il est vrai, des questions où l'on peut trouver une large diversité d'avis (1. Cor. 8 à 10; Rom. 14). Or d'après Paul il n'est jamais loisible de résoudre les désaccords en attribuant une valeur d'arbitre à une autorité extérieure: il ne peut y avoir aucune domination d'autrui sur la foi (2. Cor. 1:24: «ce n'est pas que nous cherchions à dominer sur votre foi»).

Mais il ne faut pas tolérér passivement les oppositions sérieuses, il faut au contraire rechercher laborieusement un avis collectif. C'est exactement le sens du dialogue et de la critique mutuelle pratiqués entre ceux qui prennent la parole comme prophètes. A cela également se rattache le fait que la réflexion intellectuelle *(nous)* n'est pas simplement autonome,

et que se n'est pas seulement pour une ligne de conduite tout à fait générale qu'elle réçoit des directives de la foi, mais qu'au contraire elle ne se conçoit que dans une communication étroite, perpétuelle et réciproque avec le mouvement propre de la foi. L'intelligence n'est donc pas exclue de la recherche d'une orientation chrétienne, elle est incitée au contraire à une activité intense, orientée par la perspective de la foi, conduite et éclairée par le don de l'Esprit.[8]

b) Peut-être voit-on déjà où s'articule de thème prophétique de la foi néotestamentaire, et comment il se présente. Il serait possible bien sûr, d'objecter que ces questions auxquelles il avait été répondu, selon les Epîtres du Nouveau Testament, par cette prophétie communautaire, se rapportaient presque toujours à la vie personnelle ou aux soucis intimes des membres de la communauté. Ce même caractère, nous le trouvons également dans la parénèse (exhortation) apostolique, telle que nous la trouvons par exemple dans la conclusion des épîtres de Paul (voir Rom. 12—15)et que l'on peut considérer comme la fixation par écrit du témoignage prophétique des Apôtres (voir la remarque de Paul: «Moi aussi j'ai l'Esprit de Dieu», qui est en rapport avec la parénèse dans I Cor. 7:40).

Où retrouve-t-on ici le large horizon historique qui était si caractéristique de la prophétie de l'Ancien Testament? Il faut rechercher la réponse à cette question dans une compréhension approfondie du thème apocalyptique chez les premiers chrétiens. L'apocalyptique était depuis longtemps en faible vogue auprès du courant principal de la théologie de l'Eglise, parce qu'elle était souvent associée à des prédictions fantastiques et à des tendances sectaires. La théologie moderne, également s'est arrangée à éviter ces parages, et cela ne l'a pas conduit à mettre suffisamment en valeur le courant apocalyptique. On a pris l'habitude de considérer que l'apocalyptique diffère de la prophétie de l'Ancien Testament par ses idées mythologiques et exubérantes sur la prochaine fin du monde et sur le boulversement imminent du Kosmos, mais aussi par ses tentatives de chiffrer la date de cette fin, comme par son inclination à brosser un magnifique tableau immuable de l'avenir du monde entier. R. Bultmann[9] avance l'opinion que l'apocalyptique ne relie pas le jugement de Dieu avec les événements individuels dans l'histoire des peuples, parce qu'elle le considère comme un avenir purement surnaturel accompagné d'une catastrophe cosmique. C'était d'après lui une idée positive parce que cette «cosmologisation» et cette «transcendantalisation» étaient un premier pas vers une transformation de l'eschatologie orientée jusque là de façon historique, en une expression universelle de la gravité éternelle que prend la décision personnelle.

Il est indubitable qu'il y a bien une autre atmosphère dans l'apocalyptique que dans la prophétie plus ancienne. Il n'y a pas non plus de doute que l'on y trouve un horizon plus étendu que l'instant qui suit, ou que le destin d'une nation très particulière. Il n'y a pas de doute que l'attention s'y concentre fortement sur la réponse de chaque individu aux jugements de Dieu. Pourtant toute interprétation de l'apocalyptique qui négligerait le simple fait que la plus vieille des apocalypses connues, le Livre de Daniel, a été manifestement rédigée dans une étroite relation interne avec la crise historique de la révolte des Macabées, dénaturerait forcément toute sa physionomie. Il faut considérer l'apocalyptique dans sa substance comme une légitime continuation de la prophétie de l'Ancien Testament en ce sens, justement, que les événements historiques y sont soumis à la perspective de la foi. C'est ainsi qu'elle enseigne comment s'orienter,

au milieu de ces événements, à la lumière des jugements souverains et miséricordieux du Seigneur. C'est dans ce sens qu'il faudra vérifier à nouveau l'ensemble complexe des questions telles que l'origine de l'apocalyptique, ou son importance, et c'est dans ce sens qu'il faudra prendre en considération son arrière plan communautaire, social. C'est ici qu'intervient la question de savoir dans quelle mesure l'évidente différence «de style» entre l'apocalyptique et la prophétie plus ancienne est seulement une différence formelle, et si alors elle est conditionnée par des influences ou des considération extérieures, ou au contraire s'il s'agit d'une différence bien plus profonde portant sur le contenu.

Dans le Nouveau Testament aussi, le thème apocalyptique reflète l'horizon historique de l'Eglise chrétienne primitive. Nous en verrons quelques exemples. Tout d'abord l'Apocalypse synoptique (Marc 13 et ses parallèles); ce passage, si complexe qu'il soit quant à ses sources et sa forme littéraire, fut composé comme une réponse aux question posées par la catastrophe prochaine, ou peut-être même déjà survenue, où sombrèrent les espérances nationales du judaïsme lors de la guerre révolutionnaire des années 66—70. De pareils événements, l'Eglise doit aussi les regarder comme un signe de la Seignerie du Christ, comme une occasion qui l'oblige à rendre un témoignage fidèle de l'Evangile, et enfin les regarder comme une invitation à une attende vigilante et joyeuse de la victoire finale du Seigneur. Le style apocalyptique de pensée permet à Paul de maîtriser par la foi le problème de l'héritage d'Israël, à l'égard de la vocation adressée à ce peuple et des dons qui lui sont confiés, à l'égard de son incrédulité en Jésus comme Messie, à l'égard, finalement de son rejet qui résulte de tout cela, aussi bien qu'à l'égard du rapport entre Israël et le peuple de Christ appelé du milieu des païens (Romains 9 à 11). R. Bultmann de façon typique, dépasse cette question par une formule dans laquelle il fait entrevoir que Paul évite avec peine la difficulté où le problème de la validité et de l'accomplissement des promesses faites à Israël conduit sa conception soi-disant «individualisante» de l'histoire.[10] E. Käsemann, à mon avis, introduit à bon droit l'idée que ces chapitres témoignent de ce que pour Paul, il ne faut pas comprendre l'enseignement central sur la justification d'une manière trop strictement individuelle. Cela est intimément lié à l'accomplissement de la promesse faite à Israël, à l'existence de l'Eglise et à son édification interne, aussi bien qu'avec ce message si typiquement apocalyptique qui rappelle que Dieu fera valoir son droit à l'égard du monde crée[11]. Dans l'Epitre de Jacques (5:1—11) il y a un tableau apocalyptique qui est en rapport direct avec la situation sociale et qui a pour but d'avertir les riches dans leur orgueil aussi bien que de stimuler les membres opprimés de la communauté[12]. Enfin le dernier livre de l'ensemble néotestamentaire, l'Apocalypse, utilise le thème apocalyptique avec toutes ses possibilités pour présenter à l'Eglise un témoignage prophétique sur la seigneurie miséricordieuse de Jésus-Christ sur l'âme et le corps, l'individu et l'histoire, et constituer ainsi une prédication de réprimande et de réconfort s'appliquant à la situation concrète, externe et interne de l'Eglise. Ce sera le but du travail futur de mettre en valeur les acquisitions récentes des recherches sur l'arrière-plan et les motifs du Livre de l'Apocalypse, et de contribuer ainsi à la réhabilitation théologique du genre apocalyptique. Celui-ci a pourtant été toujours à nouveau comme un levain dans l'histoire de l'Eglise, apportant à celle-ci une inquiétude salutaire chaque fois qu'elle était trop bien installée dans le monde[13].

c) L'apocalyptique s'est cependant caractérisée d'ordinaire par un trait exclusif très net: souvent elle exprimait la manière de se réjouir, de gens qui avaient conscience de leur piété et de leur justice, à l'idée de l'humiliation et du châtiment que leurs adversaires recevraient de Dieu. On retrouve ce ton dans quelques images du Livre de l'Apocalypse: à propos du prochain triomphe de Dieu sur Babylone, sur la bête et sur les rois de la terre, et cela même lorsque ce ton est mis en sourdine, surtout dans les premiers chapitres, là où le rappel des jugements de Dieu et l'appel à la repentance sont appliqués aux propres rangs de l'Eglise. Ailleurs aussi, par exemple dans 2 Thess. 1:6—9 et 2:8—12, dans Jude, dans 2 Pierre 2, on parle avec une certaine satisfaction de la punition des sans-Dieu. Serait-ce une pensée propre au genre apocalyptique dans le Nouveau Testament? Est-ce un pieux appel au combat adressé à un groupe fermé et sûr de lui, contre des adversaires qui n'auraient rien d'autre à attendre que la ruine? En réalité des passages importants, par leur substance et leur place centrale, montrent pourtant que la prophétie propre au Nouveau Testament prend une toute autre direction. C'est surtout le langage de la Première Epître de Pierre qui est clair à ce sujet[14]. Fondée sur la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, qui a été annoncée aux puissances qui se tiennent à l'arrière-plan des dominations mondiales (c'est là le véritable sens du passage difficile de I Pierre 3:18—22), l'espérance vivante (I P. 1:3) décharge le peuple de Christ de la peur qu'il avait de ces dominations (3:14), et le libère afin qu'il attende, — en faveur de ses adversaires et de leur part, — des bienfaits venant du Seigneur. (3:13; 2:14). Le principal souci de l'Epître vise à ce que ceux qui sont appelés à confesser leur foi, conservent une bonne conscience au milieu de gens qui pensent autrement, et qu'ainsi ils désarment leur méfiance et leurs préjugés en prouvant la fidélité de leur prédication de l'Evangile. (2:11—12 et 15; 3:13 et 16; 4:15; 3:1—2). Le rappel du jugement de Dieu n'est plus ici l'annonce solennelle d'un futur triomphe sur les ennemis, mais un appel au peuple de Christ à s'éprouver d'abord lui-même. Or le jugement commencera par la maison de Dieu (I Pierre 4:17). Le Sermon sur la Montagne avec son commandement d'aimer ses ennemis, et son rappel de la bonté de Dieu qui envoie ses bienfaits sans distinction aux justes et aux injustes, appartient à la même ligne de pensée (Mt 5:43—45). Tout le combat de Jésus contre l'esprit de propre justification des pharisiens y appartient aussi, ainsi que le combat semblable mené par Paul pour affirmer la justification par la foi. Ce message débouche aussi sur l'interdiction de la vengeance et sur le commandement de bénir ses ennemis (Rom. 12:14 et 17—21).

Il résulte de tout ceci que pour la croix et la grâce de Jésus-Christ la miséricorde possède une prépondérance sur la condamnation, et l'espérance d'un nouveau commencement passe avant la connaissance — véritable et necessaire qu'elle l'est — de la perdition de l'homme par le péché[16]. Il faut être sur nos gardes afin que cette vérité de la souveraineté de l'Evangile ne se change pas dans nos bouches en des paroles de consolation à bon marché dans lesquelles nous trouverions un moyen d'échapper à l'intransigeance de l'appel de Dieu. J. L. Hromàdka nous a avec insistance rendus attentifs à cela il y a déjà plus de quarante ans, et

il l'a fait à bon droit. C'est avec une pareille autorité qu'il montre par toute l'oeuvre de sa vie que la véritable prophétie du Nouveau Testament nous appelle à faire confiance à l'amour, à la sagesse et à la puissance du Seigneur crucifié et ressuscité. C'est pour cela que son oeuvre nous appelle à nous rencontrer sans peur, sans illusions et sans préjugés, avec le monde où notre Seigneur nous envoie toujours à nouveau. C'est pour cela qu'elle nous appelle à nous adonner, sans prétention ni dureté de coeur à ce service qui nous attend dans ce monde qui est celui où nous rencontrons notre prochain.

Traduit de tchéque par D. Urban

■

[1] »Zpět k prorokům«, imprimé en 1927 dans le livre »Cesty protestantského theologa«, p.57—64.

[2] Evangelium o cestě za člověkem — page 50.

[3] Dans l'ouvrage Das Alte Testament und die Predigt des Evangelium, 1936 cité d'après un extrait qui se trouve lui-même dans H. J. Kraus: Prophetie und Politik, 1952; F. Gogarten présente des idées très semblables dans ses nouveaux écrits, voir à ce sujet J. M. Lochman dans Communio Viatorum I, 1958, No 2—3, p. 135.

[4] Sur le rapport de l'A.T. et du N.T. voir Weissagung und Erfüllung, fascicule Glaube und Verstehen II, p.162. Des opinions sur le rapport de la foi et de l'histoire se trouvent dans le livre Geschichte und Eschatologie, 1958. Sur les questions concrètes de cette pensée l'article Theology for freedom and responsibility, The Christian Century No 35 du 27. 8. 1958, réimprimé en allemand dans: Glaube und Verstehen III., p.190—196. Voir aussi Communio Viatorum I, 1958, No 4, p.210—220.

[5] Voir »Geschichte und Eschatologie«, p.181.

[6] Voir l'article du Christian Century.

[7] Imprimé sous le titre «Das prophetische Amt in der Gemeinde», dans la revue Junge Kirche, 1958, fascicule 3/4, p.126—131. Dans le même domaine voir: H. GREEVEN: Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 44 (1952—1953), p. 1.

[8] Voir J. B. Souček, étude éxégétique sur Rom. 14:7—19, dans Monatschrift für Pastoraltheologie, Mai 1960, p. 49, 221—228.

[9] Geschichte und Eschatologie, page 30.

[10] Geschichte und Eschatologie, page 448.

[11] E. Käsemann dans; «Zeitschrift für Theologie und Kirche» N^0 54, (1957) page 14.

[12] Voir: J. B. Souček, Zu den Problemen des Jakobusbriefes, Evangelische Theologie, 18, 1958, p.460—468. Voir aussi son étude exégétique de Jacques 5:7—11 dans Monatschrift für Pastoraltheologie, vol. 47, Aout 1958, p. 273.

[13] Un essai pour transcrire cet aspect du Livre de l'Apocalypse a été tenté par l'auteur dans un article qu'il ne juge pas, il est vrai, tout à fait satisfaisant: »Co s knihou Zjevení?» (que devient l'Apocalypse?) Křesťanská Revue, année XXIII/1956 p.45.

[14] Voir: J. B. Souček, Das Gegenüber von Gemeinde und Welt nach dem ersten Petrusbrief, Communio Viatorum III, 1960, p.5—13.

[15] Saisir la primauté de l'Evangile sur la Loi est aussi sans aucun doute la véritable clef de l'interprétation christologique du passage sur les «puissances» de Rom. 13, 1—7 explique par G. Dehn, K. Barth et O. Cullmann; des objections de poids ont été cependant apportées contre sa justification de l'exégèse par l'angélologie du mot «puissance» (exousia) par H. v. Campenhausen et G. Bornkamm.

JAN HELLER Theologische Aufteilung der Geschichte Israels

Die Juden und die Christen sind einig darin, dass das AT ein ganz sonderbares, ja *einzigartiges* Buch ist. Das AT ist überwiegend ein „Geschichtsbuch"; es erzählt die Geschehnisse und Erlebnisse des Volkes Israel. Darin, in dieser „Geschichtlichkeit", liegt aber seine Einzigartigkeit nicht. Es gibt doch in der Welt so viele, genauere und ausführlichere Geschichtsbücher! Auch über die Geschichte Israels besonders in der späteren Zeit lieferte uns Josephus Flavius viel ausführlichere und wichtigere Nachrichten. Die Einzigartigkeit des AT liegt darin, dass uns alle diese Geschehnisse mit einer ganz bestimmten Absicht erzählt wurden: Sie sollen das souveräne Handeln und Walten Gottes bezeugen, sie wollen auf Grund der *Taten Gottes* in der Vergangenheit zum Glauben, ja zur Hoffnung auf ähnliche Taten in der Gegenwart und Zukunft führen. So zeigen uns die Ereignisse in und mit Israel, was wir selbst von Gott erwarten sollen und dürfen.[1]

Wenn der Hauptnachdruck im AT wirklich auf Gottes Taten — oder besser auf Gottes Heilstaten — liegt, dann ist es notwendig, sich an diesen Taten, an diesem Handeln Gottes und an seinen Folgen auch bei der Aufteilung der alttestamentlichen Geschichte zu orientieren. Nicht also, wie man es gewöhnlich tat, an den politischen, ethnischen, soziologischen oder anderen äusseren Verhältnissen. Das Wichtige in der Bibel ist die *Beziehung* zwischen Gott und Mensch; alles andere sind eigentlich die Folgen dieser Beziehung. Diese Beziehung ist natürlich sehr verschieden und veränderlich. Als ihre Norm kann am besten die Richtung, in der sich diese Beziehung bewegt, gelten. Zusammenfassend kann man es etwa folgendermassen ausdrücken: Entweder bestimmt und bindet Gott den Menschen durch sein *Wort,* oder der Mensch bemüht sich, Gott durch *Magie* zu bestimmen und zu binden. Das Wort ist also Bezeichnung für eine Aktion Gottes, durch die Gott den Menschen in eine Bezeihung zu sich stellt. Dagegen unter dem Begriffe „Magie" verstehe ich eine Aktion des Menschen, in der der Mensch versucht, Gott zu binden, zu überwinden und nach seinem Willen zu eigenen Zwecken zu benützen.[2]

Diese Bewegung von Gott zu Mensch und vom Menschen zu Gott ist dialektisch: von Anfang an befindet sich Gott und Mensch in einem Dialog. In dem AT kann man drei deutsche Etappen dieses Gespräches und dieser Beziehung unterscheiden.

1. Die erste Etappe dauert vom Beginn der Menschheit bis zur Erwählung des Volkes Gottes. Sie zerfällt in zwei Phasen:

a) Am Anfang schafft Gott Menschen und zwar dadurch, dass er ihn in eine Beziehung zu sich stellt. Die menschliche Religiosität ist also kein Erguss des menschlichen Innern, sondern das Ergebnis eines göttlichen Eingreifens von aussen aus. Dieses Eingreifen, diese schöpferische Tat, die den Menschen in eine Beziehung zu Gott bringt, nennt man Offenbarung. Durch sie bindet Gott den Menschen zu einer Antwort, durch sie ruft er ihn zu einem gehorsamen Glauben.

b) Der Mensch antwortet zwar, er bemüht sich aber seit Anfang diese Beziehung eigenwillig umzubilden. Er will diese Beziehung selbst bestimmen und dadurch Gott zu seinem Untergebenen machen. Diese Verdrehung, dieser Versuch um das Beherrschen des Göttlichen, genau gesagt: diese Magisation der göttlichen Uranrede ist in allen mythologischen Systemen deutlich. Man kann es durch ein einziges Wort zusammenfassen — *Paganisierung.* In der bildlichen Sprache der Bibel sind es besonders Gen. 3 bis 11, aber die Rezidiven kommen auch später, ja immer, und deshalb auch heute vor. Und Gott sagt: Die Menschen wollen sich von meinem Geist nicht mehr strafen lassen (Gen. 6,3) und anstatt mit allen Menschen weiter in dem gleichen Mass umzugehen, wählt er sich nur einen aus, Abraham und seine Nachkommenschaft, um den anderen durch sie ein lebendiges Beispiel seines Willens und seines Segens zu geben.

2. Dadurch fängt die zweite Etappe an. Sie dauert von der Erwählung Israels bis zum Auftreten der Propheten. Sie hat wieder zwei Phasen: Die erste, die durch eine neue gnadenvolle Handlung Gottes, die zweite, die durch eine unselige Handlung des Menschen gekennzeichnet wird.

a) Durch den Bundesschluss und durch die Gabe des Gesetzes reisst Gott sein Volk aus der Gefangenschaft der Sünde, aus der Welt der Heiden, aus der eigenwilligen Religion heraus und grenzt es ab. Durch das Gesetzt sagt Gott seinem Volke, dass er nicht eigenwillig, wie es die Heiden tun, sondern nur so, wie er selbst bestimmt, geehrt werden will. Das bedeutet: Nur auf bestimmte Weise, in bestimmten Zeiten, auf bestimmten Stellen, von bestimmten Menschen usw.

b) Das erwählte Volk vernimmt zwar das Gesetz, es verfällt aber einer neuen Versuchung: Nicht die Heiden, sondern wir haben das richtige Rezept zur Beherrschung Gottes! Das Volk fasst das Gesetz nicht als eine Anweisung, als einen Wegweiser (tora) auf, also als ein Instrument in Gottes Händen, sondern als ein Instrument in eigenen, menschlichen Händen, mit dem man Gott binden und beherrschen kann. Das ist eine neue Form der Magisation, die man mit einem Worte *Ritualisierung* nennen kann.

3. Gott greift aber wieder ein. So beginnt die letzte, dritte Etappe — vom Auftreten der Propheten bis zum Ende des Alten Bundes. Diese Etappe hat wieder zwei Phasen, die durch Gottes Heilstätigkeit und menschliche Antwort gekennzeichnet sind.

a) Durch den Mund der Propheten spricht Gott sein Volk von Neuem an und proklamiert seinen Anspruch an das ganze Leben. Dieser Anspruch war auch der ursprüngliche Sinn des Gesetzes. So ist dieser verschollene Ursinn durch das prophetische Wort neu erhellt. Die Propheten kämpfen an zwei Fronten: Sie rufen zur Busse aus der Paganisierung (Elia) sowie auch aus der Ritualisierung (Jeremia). Sie kritisieren das Anpassen an heidnische Gebräuche ebenso wie den Ritus im Tempel, der zum Selbstzweck geworden ist. Nur durch einen lebendigen Gehorsam kann man Gott gefallen.

b) Das erwählte Volk vernimmt zwar die prophetische Botschaft — trotz der Weigerung am Anfang. In der Kraft dieser Botschaft überlebt es den Verlust des Tempels und dadurch auch den Verlust einer Möglichkeit, sich an den Kultus zu verlassen. In der Kraft dieser Botschaft beginnt es auch, nach der Rückkehr aus dem Exil sich mit neuem Eifer mit dem Gesetz zu befassen (Esra, Nehemja, Makkabäer). Es kommt aber zu einer neuen Verdrehung des Wortes Gottes: Nicht der Kult, sondern die Moral ist jetzt laut der Auffassung der Gesetzkundigen das richtige Instrument, mit dem man Gott binden, d.h. zur Vergeltung zwingen kann. Die Schriftgelehrten lehren es, die Pharisäer übertragen es ins praktische Leben. Die judaistische Sehnsucht, Gott durch den „Gehorsam des Gesetzes" zu beeinflussen, ja zu beherrschen, gebärt das kasuistische Verdienstsystem. Gott ist durch sein Gesetz verpflichtet, und kann also durch menschliches Benehmen gezwungen werden, die Verdienste zu belohnen und die Sünden zu bestrafen. So übernimmt endlich das tote Gesetz die Stelle des lebendigen Gottes. In dieser judaistischen Auffassung ist Gott eigentlich tot und durch das Gesetz herrscht der Mensch. Das ist die feinste Form der Magisation, die *Gesetzlichkeit.* Aber das ist zugleich auch das Ende des Gesetzes und dadurch auch das Ende des Alten Bundes.

Gott greift aber wieder ein, sendet Jesus Christus und in seinem Blut schliesst er den Neuen Bund. Dieser bedeutet die Freiheit des Geistes (zum Unterschied von der Ritualisierung) und die Hingabe des Herzens (zum Unterschied von der Gesetzlichkeit); aber auch für uns bleibt ständig die Gefahr in den Formen der Paganisierung, der Ritualisierung und der Gesetzlichkeit, durch die wir aus dem Neuen Bunde ausfallen können.

Als Ergebnis dieser Erwägungen liegt also ein ganz einfaches trichotomisches Schema vor, wobei jede Etappe immer durch eine Heilstat Gottes und durch eine unselige, verdrehende menschliche Antwort gekennzeichnet wird:

1) Schöpfung — Paganisierung

2) Erwählung — Ritualisierung

3) Ermahnung — Gesetzlichkeit

Es kann scheinen, als ob ich durch dieses fast zu einfache Schema eine massive Heilsgeschichte wiederherstellen will. Das liegt mir aber ganz ferne. Es gibt nämlich einen zwar nicht immer genügend deutlichen und von nicht Allen begriffenen, aber desto wichtigeren Unterschied zwischen der „Heilsgeschichte" und zwischen dem, was ich etwa „Heilsgeschehen" nennen möchte.[3]

Worin besteht dieser Unterschied? Das, was man gewöhnlich „Heilsgeschichte" nennt, ist eine Konzeption, die man aus dem historischen Verlauf der Geschichte Israels (und der neutestamentlichen Geschichte) herauszulesen vermutet. Es gibt aber eine wichtige und heute nicht mehr übersehbare Diskrepanz zwischen dem tatsächlichen historischen Verlauf und zwischen der biblischen Überlieferung von den Heilstaten Gottes mit seinem und inmitten seines Volkes. Diese Heilstaten Gottes haben sich durch die grundlegende Arbeit der überlieferungsgeschichtlichen Schule als Hauptthema der Botschaft des AT erwiesen. Diese Heilstaten Gottes stehen in der Überlieferung in einem bestimmten wichtigen theologischen Zusammenhang. Anders gesagt: Unter der Form der Geschichte ist uns im AT eine theologische Konzeption vorgelegt. Und diesen theologischen, also

nicht historischen Zusammenhang der Taten Gottes nenne ich „Heilsgeschehen". Und um seine kurze, ungenaue und vorläufige Andeutung habe ich mich in diesem Artikel bemüht.

■

[1] cf G. v. Rad, Theologie des AT, I, 114s; II, 11: „Diese Zeugnisse von Gottes Handeln sind also einfach gegeben". — Cf auch Vergegenwärtigung, ed.H. Urner, Berlin 1955.

[2] Cf S. Mowinckel, Religion und Kultus, Göttingen 1953, S.141, Anm.29: „Die Religion ist „Frömmigkeit", wo das Übernatürliche im Verhältnis zum Menschen Subjekt ist, während es in der Magie Objekt ist (G.P. Wetter)". Ähnlich sieh es S. Daněk, Problém náboženského inferiorna (Das Problem des religiösen Inferiornum), Revue Kalich 7 (1923) S.230—239; Ders., Kristus — revoluce, Praha 1932, S.11: „Von jeher und auf verschiedene Weise beansprucht es jede religiöse Gesellschaft, Gott an sich oder überhaupt auf irgend eine Weise zu binden ..." Christus ist nach Daněk eine Revolution Gottes dagegen.

[3] Den Termin „Heilsgeschehen" übernehme ich dankbar von G.v. Rad, Theologie des AT, II, 370., Vgl. auch die Auseinandersetzung S.8—13.

J. L. HROMÁDKA The Present Crisis and Rome

Ever since the end of the last World War we have been confronted with more and more newly arising problems indicating the depth of the contemporary crisis of humanity. Almost every year, the international situation was such that we expected either an approaching catastrophe or a new beginning of post-war reconstruction. And the crisis has been growing deeper and deeper and the beginning of the reintegration of mankind more difficult. The same situation is repeating itself in the present time. In many sections of the world a kind of war hysteria or a feeling of frustration makes a constructive step forward almost impossible. In a way only today, sixteen years after the war has humanity come to realize what was hidden before the eyes of the majority of citizens: the catastrophe of the era 1914—1945 was a manifestation of a crisis of human history that we have only gradually been in a position to penetrate into its very nature and to understand fully the meaning of its consequences and repercussions. In all probability the slow advance of what we call normalcy has been due to the fact that we have been unwilling to take seriously the depth of the human upheaval and the incapacity of the old society to face all the main problems with courage and wisdom. Only today many leading statesmen in Western and other countries are beginning to realize that all former ways and means of the international order have become inadequate and have been outdated by the changes and revolutionary transformations of the post-war era. All too long were the leading statesmen of the Western world under the illusion that the advance of the East European and Asian socialist reconstruction was of only temporary character and that sooner or later the Western society with its criteria, norms, political and cultural blueprint would in the end prove to be superior and the only real dynamic power of the new international order. Hence their unwillingness to look beyond purely political, diplomatic and military aspects of the contemporary tensions to think hard, to make new and couragious decisions and to visualize the new world transcending all the habits, ways of life and thought, political and social forms of the liberal, democratic Western society. We can hardly blame an average citizen of Western Europe or America for his lack of understanding of the basic issues after the war. The war 1914—18 was understood and interpreted as the victory of progress, freedom and democracy over the world of reaction, restauration, monarchy and feudal privileges. How could an ordinary man be prepared to take into consideration an entirely new character of the contemporary situation: that the criterion of progress and liberty, international ethos and human rights might have changed so profoundly after the revolution of

1917 and after the victorious survival of the Soviet Union in the war 1941—45 — and, of course, after the profound reconstruction of China? That his conception of a responsible society and the new international order has become inadequate, incapable of coping with the post-war crisis, tensions, and of the foundations of a just and durable peace? The illusion of the merely temporary nature of the post-war East European and Asian state of affairs has proved to be fatal and dangerous. The Western Germany has fallen victim to these illusions of the Western world and become the danger spot of the present moment. The idea of the Western German statesmen that Western Germany is the only real representative of the German people has contradicted all the main facts resulting from the end of World War II. But it was strengthened by the strategy of Western powers which avowedly or unavowedly considered the organization of Eastern Europe in the year of 1945 and after as only temporary and anticipated the gradual withdrawal of the Soviet Union from Central Europe and the unification of Germany within the sphere of Western supremacy. The proposals and suggestions coming from the East that the settlement of German and other problems could be carried out on the basis of a peaceful coexistence between the East and the West were met either by suspicion or rejected as a false conception of a static and permanent *status quo*. Anticommunism was cultivated, and is still cultivated, as an ideological, social, political and international basis of Western aspirations, of Western strategy with all its spiritual philosophical and political implications.

What we have just outlined as a meaning of the present world atmosphere and situation must be understood not as onesided propaganda. The crisis of today is too serious yes mortally dangerous to permit a Christian theologian to engage in cheap propaganda. We have to do with a most real fact of history. And we have to ask ourselves whether — let me repeat — our understanding of the events is intelectually adequate and whether we, Christians, possess an adequate vision of our mission and a courageous faith to wrestle with our problems, past failures, omissions and tardiness in order to proclaim in an efficacious way our message and to make our communion of faith, love and hope relevant and effective. As long as we live in a world of illusions, self-deception and blind hesitation to face the real facts of our history we are bound to replace the relevant creative faith by sanctimonious slogans and by obsolete traditions. I hope I do not exaggerate and do not engage in empty gestures, if I say that, humanly speaking, each one of us personally and our churches collectively are challenged in a most decisive way and that all may be lost if we fail in the day of present decisions. We have to reexamine all we have done or have failed to do ever since we made a start on the post-war way. We have to reexamine the results, resolutions and pronouncements within the ecumenical cooperation. The reexamination may be rather painful but there is no other way. My words are dictated by an utmost loyalty both to the Church of Jesus Christ and to the ecumenical fellowship. To what extent have we dealt adequately with the basic issues of the post-war history and to what extent have we yielded to a misguiding conception of the superiority of what we call Western civilization and of the unquestionable right of the leadership of Western man?

Our reexamination of ecumenical action must proceed to the reexamination of our theological thought. We take all too much for granted the self-existence of theology and assume the inner coherence of theological thought and its independence on the general human social and historical

situation. We very often withdraw into the inner temple of exegesis, hermeneutics or dogmatics, not realizing to what extent it might be either an escape or a reflection of the mentality and mood of Christian people. We pretend to save to secure our integrity by ignoring what is going on in the world, by assuming our theological freedom, by withdrawal into the ivory tower of the illusionary theological *Eigengesetzlichkeit.* To ignore what is going on around us does not mean to be free of the social or political situation. We deceive ourselves if we assume an attitude of security and if we pretend to avoid any political or social onesidedness. A theology without a courageous confrontation (or self-confrontation) with the world with secular problems and aspirations, without courage to be soiled, to be under attack from outside, ceases to be a real theology of Incarnation, the Cross and Resurrection. With a high admiration for theological research, for a sacrificial theological self-concentration I cannot fail to realize that we stand under a continuous challenge of the outside world and that our disinterested freedom from the world might be the most dangerous self-deception. And vice versa again, our confrontation with the world, our interest in its problems connected with its struggle for bread and right interrelations between man and man may manifest a real sovereignty of faith and integrity of theological thought. What is needed is both the depth of faith, the burning fire of the Gospel, the oppenness to the manifold gifts of the Holy Spirit — and our open mind towards the misery and frustration of human society, towards the hight aspirations and hopes of man in his struggle for more bread, for more intellectual life, for better education, for real equality, for better health and for real cooperation in peace and justice. The greatest and most fatal danger of the Church has its origin and nurture in the sanctimonious, and at the same time self-righteous, moralistic religion without the Gospel, in the privileges of Church organizations without the living Jesus of Nazareth, in the cold academic theological activity and in the illusions of a false security without a real knowledge of what is going on in our world.

II.

Within our ecumenical encounter we have to cover a vast field of historical facts and present day interrelations. A good deal has been done by common efforts of Protestant, Anglican and Orthodox theologians. I do not know to what extent the results of these efforts have become a common possession of our churches, denominations and congregations. In this respect we are, I believe, still in the beginning. It would be, however, a mistake to underestimate the fruits of the contemporaneous ecumenical theology. We have approached an era of mutual learning, of a constructive attitude to other churches. At this juncture I wish to point to one very serious problem: our attitude to — and our dialogue with — the Roman Catholic Church. What I just said about the new era of a mutually positive encounter between churches must be applied to our encounter with the Roman Church. Ever since I started my theological activity I have resented an easy and more or less purely propagandistic opposition to the Roman Church. Our dialogue with the Jewish synagogue in regard to the interpretation of the Old Testament and of the mission of the people of Israel has been and will ever be a providential challenge the Christian Church has to take seriously and thankfully. In the same manner, our

dialogue with the Catholics in general, and the Roman Church in particular will never end. The basic issues between the Church of the Reformation and the Catholic Church cannot be solved and dissolved in any final way. By the Divine Providence we shall never live in the situation of an absolute and final security. We do not possess the ultimate truth in our hands. We cannot dispose of it. We are finding ourselves in an unceasing common search, a common desire for a final solution. The ultimate reality of the Gospel is beyond the grasp of our intellect, dogmatic formula, the sacramental or liturgical order. The Reality and the Truth of the Gospel can get hold of us, of our human existence, but we cannot get hold of them. This statement has nothing to do with sceptical or relativistic mood. We hear the Word of the Holy God, we are challenged by the presence of the Crucified and Risen Lord, we realize the mystery of the fellowship of believers, but we are not *beati possidentes.* By the Divine Grace are we drawn together in order to speak together, to discuss, to pray and to wrestle together for a more and more adequate knowledge. It is because of that situation that we listen carefully to our brethren in other church institutions, be it the Roman Church or the Society of Friends. As the Church of the Reformation we must never forget that the very existence of the Catholic Church is a continuous warning unto us lest we forget and overlook some essential motive and realities of the Gospel. Reexamining the results of the Reformation we confront them with emphases of the Catholic Church and make a new and new effort to purify them and rediscover what we may have forgotten or what the Fathers of Reformation may have seen inadequately. I just wish to assure our readers of our sincere effort to understand the Roman Church in her very structure and desires and of our longing to enter into a genuine talk with her without prejudice or even hostility. I also wish to underline our solidarity with her on any point we raise our criticism of her activity. There is no more dangerous temptation on the part of Christians than a hypocritical and self-righteous attitude either toward non-believers or toward members of other church groups.

In the message of the All-Christian Peace Assembly (June 1961) deplored the participants "that many Christians deny the commission of our Lord who calls us to the way of peace, reconciliation and righteousness." They also expressed sorrow about the "pseudo-Christian way" by which are legitimised the means of mass-destruction, certain social systems declared unchangeable and the Cold War waged against nations which are building a new order or society. Special mention was made of the fellow Christians of the Roman Catholic faith who in their struggle for peace against the danger of the catastrophe of cold and hot war "suffer grave conflicts of conscience because of the conduct of many of their church leaders". "Some leading church authorities — and also circles in the Vatican — unfortunately contribute to the continuation of the spirit of cold war." The leaders of the Assembly have been greatly critized on account of this statement as though they had illegimitately singled out the Roman Church and made an unjust, self-righteous attack on the Roman Church, thus deepening the gap between Christian churches and contributing to the spirit of Cold War. We have no intention to defend or to justify the action of the All Christian Peace Assembly. We do not claim to have done our work beyond any reproach. Our criticism was raised against all Christians in general and against ourselves in particular. We were rather surprised by the general reaction on the part of Western Christians to our paragraph dealing with

the Roman Church. This very fact has prompted us to rethink our pronouncement and to ask whether or not we had been guided either by political motives or by ecclesiastical animosity. We are living in a time in which continuous self-examination and self-purification on the part of Christian believers is indispensable in order to make our testimony effective and trustworthy. However, we are tempted to interpret the general reaction of Western Christians against our words on the Roman Catholic Christians as an expression of a *political* solidarity with the Roman Church. The Church of Rome has been in recent times in many ways acclaimed as a representative speaker of the Western order and civilization, as the foremost defender of the Western way of life and thought against Communism. It ought to be said in all humility and sincerity the world of the West is undergoing a time of spiritual insecurity, of economic instability and of political frustration. In such a moment of history, many people look for somebody or for some institution that might save them from hopelessness, from spiritual, moral and intellectual malady. The fact that so many statesmen, politicians and even high non-Catholic churchmen have, in an unprecedented way, made a pilgrimage to Rome and even to the Vatican, has a deeper meaning. It has been not only a matter of courtesy and chivalery, not only a matter of ecclesiatical breadth and openmindedness. It has undoubtedly been also a matter of any imperceptible desire to fortify in a time of uncertainty, the whole world around one stable, unshakable point endowed with authority, continuity and age-old tradition. Who can, in this respect, compete with the Church of Rome? We are not ready to ridicule this situation. We wish only to understand the ultimate motives behind such an almost unanimous reaction against our sorrowful criticism of some Roman Catholic Church leaders and some circles in the Vatican.

However, there are some important, yes, grave issues we wish, at this juncture, to touch upon. We are not living in a vacuum of time and space. Our Eastern brethren, primarily those who are participating in the Christian Peace Conference, cannot forget and have not forgotten all the efforts of Roman Church to conquer, in an ecclesiastical but also political manner, the area of Eastern Orthodoxy. The history of these efforts is a gloomy history of power politics, of ecclesiastical intrigues, of the spirit of aggressive superiority and self-elevation. The year of 1204 (the sack of Constantinople), the way in which the churchmen of Rome had tried to take advantage of the Russian ecclesiastical and political catastrophe under the attack of the Mongolians, in the 13th and 14th centuries of the Union of Brest 1595—96, the constant efforts of expansion in the subsequent centuries until the days of the Revolution — all that is still alive in the depth of the Eastern Orthodox consciousness and soul. The shadows of history are long. The cries of the old ages cannot be silenced except by repentance and forgiveness. But where is repentance and forgiveness? For a long time I myself was wondering about the distrust and fear of Rome on the part of our Eastern Orthodox brethren. I was uncertain about the timeliness and efficacy (the relevance) of their insistence on making a pronouncement in regard to the Roman Church. Eventually I have come to understand the basic motives of their insistence. And above all, I have fully grasped the legitimate reasons behind their denunciation after I heard such widespread opposition in the West to our very subdued critical voice in regard to some Roman Catholic churchmen.

The Roman Church has really become a spokesman of Western Christianity and of the Western world in general against Communism and

the present orbit of socialist society. The way in which she has tried to marshall all the spiritual, cultural and political tendencies and trends of Western world against the post-war reconstruction of Eastern Europe and of a part of Asia has aggravated the situation of Christian Church so difficult in modern times everywhere. The Roman Church is to be sure not isolated in the effort to use Christian faith and the Christian Church to undermine the very foundations of the newly built society. A historian will once — in a not distant future — wonder about the blindness of the Christians of the middle of the 20th century, about their lack of vision, narrowmindedness (and possibly their own selfishness) with which they had undertaken all possible means in order to weaken the courage, joy and fortitude of Christians and of Christian churches behind the so called Iron Curtain. The fatal identification of Christianity and anti-Communism has proved to be disastrous for Christians both in the West and in the East. Anti-Communism has become a gravedigger of Christianity in nominally Christian nations, and may dangerously weaken Christian churches in non-Christian nations. The Roman Church must not forget her terrific responsibility for the present spiritual situation. She must disentangle the mission and the substance of the Church of Jesus Christ from traditional ways of political, social, cultural life. She must take seriously, and cope with the fact of the break-down of classic Christian civilization. Our wrestling (here I am speaking in a full solidarity with all genuine Christians, the Roman believers included) with the Marxistic ideology in regard to man, life and death, sin, forgiveness and eternity, must be carried out on a quite different plane than it has been previously. It is a perverse corruption of the Gospel to discourage Christians in the communist world, to deprive them of hope, joy and triumphant certainty of Jesus Christ and of His presence in the society under construction. Our testimony and genuine struggle of faith are bound to fail unless they are elevated to a level beyond the political sphere and secular ideology. The plane of politics and ideology can, and will, be constructively and creatively shaped by our witness only if we win on the higher plane of human life and if we give up the blind and perverse idea of the indispensable destruction of the communist society for the benefit of the Churches.

All this we have said in real love for our Christian brethren everywhere — also in the Roman Church. It has been said for man and humanity beyond all ecclesiastical, political, social and racial barriers. I hope our friends as well as our adversaries will sooner or later better understand our intentions and motives. The fact that we have so often been politically interpreted and misinterpreted is an earnest warning unto all of us. So many failures and sins, mistakes and crimes of history of the past Christian centuries are still preventing us from understanding one another and from implementing our great mission. Our voice has been in many ways vague, our trumpet uncertain. What does it mean? "As he was now drawing near, at the descent of the Mount of Olives, the whole multitude of the disciples began to rejoice and praise God with a loud voice for all the mighty works that they had seen, saying, 'Blessed be the King who comes in the name of the Lord! Peace in heaven and glory in the highest!' And some of the Pharisees in the multitude said to him, 'Teacher, rebuke your disciples.' He answered, "I tell you, if these were silent, the very stones would cry out." (Luke 19:37—40)

EMIL FUCHS Glaube und philosophisches Denken

Auseinandersetzung mit Fritz Buri, Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, I. Teil, Bern und Tübingen 1950.

„Der Gläubige versteht sich selber in seiner Person als auf Transcendenz bezogen. Dieses personale Selbstverständnis bildet den Ort des Glaubens. Mit ihm haben wir desshalb bei der Darstellung des Wesens des Glaubens einzusetzen" (S. 135).

Die Wirklichkeit dieses „Glaubens" als bedeutsamer Vorgang wird sehr richtig dargestellt:

„Hier ist ... über alles Erklären und Verstehen von Anderem — das Erklären und Verstehen sein eigener Gegenstand. Hier ist die Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben, ist das Selbstverständnis in seinem Vollzug selber das, nach dessen Sein und Sinn gefragt wird, verwirklicht es seine Freiheit und Verantwortung dadurch, dass es sich vollzieht. Als je mich selbst frei und verantwortlich wissend bin ich frei und verantwortlich, nicht in nachweisbarer Gegenständlichkeit, sondern als Person in der Einheit meines Selbstseins" (S. 140).

Was schon in der ersten Stelle das Wort „Transcendenz" vermuten lies, wird hier deutlich. Wir sind auf dem Gebiete der *Philosophie*. Sie kennt nach Buri einen „Glauben".

„Philosophie bringt keine neuen gegenständlichen Erkenntnisse; aber sie bewirkt statt dessen eine neue Einstellung des Erkennenden zu sich selber und seinem Bemühen, eine neue Haltung. Denn es ist natürlich etwas anderes, ob der Erkennende fraglos und unerschüttert sein Erkennen vollzieht, oder ob er mitten in dessen Vollzug auch um die Fragwürdigkeit und Tragweite desselben weiss. In der Philosophie geht es um Selbstverständnis des Erkennenden selber. Der Philosophierende wird sich bewusst, dass er in aller Objektivität des Erkennens daran in höchsten Masse subjektiv beteiligt ist — und zwar in einer Weise, dass dieses Beteiligtsein nicht noch einmal Gegenstand des Erkennens sein kann, sondern sich je und je mit dem Erkennen in nicht mehr zu vergegenwärtigender Weise vollzieht. Als Erkennender ist er noch etwas anderes als ein Erkenntnisprocess. Er ist der für den Erkenntnisprocess verantwortliche. Als Person ist er daran beteiligt" (S. 36).

Hier bedeutet die Philosophie Weg zur Erfüllung des menschlichen Wesens.

„Es geht der Philosophie darum, den Menschen sich selber recht zu verstehen zu lehren und ihm so zur Erfüllung seines Wesens zu verhelfen. Darum kreist philosophisches Denken um den Menschen und seine Bestimmung" (S. 37).

Hier erfasst die *Philosophie die „Unbedingtheit"*.

„Da Philosophie um Unbedingtheit selbst im Determinismus weiss — zwischen Freiheit und Unfreiheit gibt es auch im Falle der Entscheidung für die Unfreiheit nur eine unbedingte Wahl — und da sie diese Unbe-

dingtheit nicht nur wissenschaftlich zu erhellen sucht, sondern auch in metaphysischen und religiösen Aussagen die Symbole jenes unbedingten Selbstverständnisses erkennt, kann man auch von einem philosophischen Glauben reden. Er besteht in dem Bewusstsein von Bezogenheit des Selbstverständnisses in seinem Vollzug auf Transcendenz" (ebenda).

Hier leuchtet also dem philosophischen Denken eine Wirklichkeit auf, die ausserhalb aller Gegenständlichkeit liegt — also ausserhalb des wissenschaftlichen Erkennens und Beurteilens:

„In diesem Selbstverständnis der Philosophie handelt es sich nicht mehr bloss um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines Gegenständlich-Feststellbaren. Solche Feststellbarkeiten sind Sache der Wissenschaft. Das Selbstverständnis in seinem Vollzug ist aber nie bloss richtig oder unrichtig. Richtig oder unrichtig können die Aussagen sein, die sich allenfalls darüber fallen lassen. Sie sind z. B. unrichtig, wenn sie der Ungegenständlichkeit des Selbstverständnisses, auf das sie sich beziehen, nicht Rechnung tragen. Das Selbstverständniss selber aber ist wahr oder unwahr. Darüber ist gegenständlich letztlich nicht zu entscheiden. Wahrheit ist eine Sache der Unbedingtheit des Selbstverständnisses, das sich darin als auf eine Transcendenz bezogen erfährt. In diesem Zusammenhang wird Wahrheit offenbart und geglaubt. Sie ist kein Gegenstand des Erkennens, sondern der Offenbarung und des Glaubens und gerade desshalb objektiv nicht ausweisbar. Aber sie kann verfehlt werden. Ich kann an ihr schuldig werden: Deshalb die fortgesetzten Bemühungen, sie zu erklären und zu erhellen" (ebenda).

Hier verlassen wir offenbar das Gebiet der Philosophie, die Offenbarung gibt das, was die Philosophie aber dann doch offenbar nach Buri auch hat. Doch wird das Wesen des Glaubens in dem oben ausgesprochenen sehr richtig definiert: Durch ihn, in ihm ist mein Selbstverständnis *unbedingt* bestimmt. Ich muss dem gehorchen, was über mich kam (d. h. mir offenbar wurde als meine Wirklichkeit und Aufgabe). Ich werde schuldig, wenn ich mich ihm versage. Subjektiv zwingend ist die Wahrheit, die der Glaube ergreift oder die in ihm uns ergreift. Objektiv ausweisbar ist sie nicht. — Und doch greift sie über das Subjektive hinaus, eben in dieser zwingenden Gewalt:

„Wahrheit — so persönlich sie ist — steht weiter nie einen bloss subjektiven Besitz dar. Wie ich zu mir selber komme in geschichtlicher Überlieferung, ihrem Hören, Aneignen oder Verwerfen, so muss die Wahrheit meines Selbstverständnisses sich auch bewähren in geschichtlicher Gemeinschaft. Selbstverständnis spricht sich aus und appeliert an anderes Selbstverständnis" (S. 37/8).

In diesem „Sichselbstverstehen" und „Aussprechen des Selbstverständnisses" wird nur das Subjekt, dieser Mensch, ein Glied der geistigen menschlichen Gemeinschaft. Mit ihren Sprachmitteln, im Teilnehmen an ihrer geistigen Entwicklung, Forschung und Haltung nur kann er sich selbst verstehen und verständlich machen. Hier stösst er mit Wissenschaft und gegenständlichem Denken zusammen, das sein Selbstverständnis weder beweisen noch negieren kann, das er aber nicht entbehren kann, um geistig zu verstehen, auch sich zu verstehen.

„Solches Selbstverständnis ist nicht möglich ohne Erklären und Verstehen. Wie sollte es sonst Verständnis sein? Und woran sollte es sonst scheiternd zu seinem Vollzug kommen? Aber zugleich transcendiert es in solchem Scheitern alles gegenständliche Erklären und Verstehen ins Ungegenständliche. Als Transcendieren ins Ungegenständliche aber

erfährt es sich auf Transcendenz bezogen ... Dass Selbstverständnis sich nicht auf Transcendenz bezieht, dass es also nur Selbstverständnis bleibt und nicht Glaube wird, ist ausgeschlossen. Selbstverständnis in seinem Vollzug ist wesensmässig Transcendenzbezogenheit und desshalb Glaube. Nur weil sich diese Situation in ihrer Ungegenständlichkeit nicht allgemein nachweisen lässt, kann sie missverstanden und geleugnet werden. Aber auch in seinen Missverständnissen und Bestreitungen bleibt der Transcendenzbezug bestehen. Als solcher ist er freilich nur in seinem Mit- und Nachvollzug innezuwerden. Bewiesene Transcendenz wäre keine Transcendenz mehr. Aber noch in ihrer Verneinung behauptet sie sich. Was sich allerdings allgemein gegenständlich sichtbar machen lässt, das sind nur die Lücken und Ungereimtheiten, die im Denken entstehen, wenn der Transcendenzbezug des Glaubens geleugnet oder missverstanden wird" (S. 138/9).

Wir stehen hier im Raume des Existentialismus, etwa in der Nähe von Karl Jaspers, auch in einer Verwandschaft zum Denken von Paul Tillich, der allerdings stärker als Buri auch die gesammte idealistische Philosophie in umdenkender Weise mit heranzieht: Scheiternd an seinem Versuch die Aussenwelt im Grunde zu erfassen, scheiternd auch an ihrem Widerstand gegen sein notwendiges Wirken erfährt der Mensch die Unbedingtheit seines Selbstverständnisses, die ihn fordert. So wird er der Transcendenz inne. Auch wo dies letzte Gefordertsein nicht zum Bewusstsein kommt, ist doch überall da der Hintergrund, wo echtes Selbstverständnis entsteht. So glaubt Buri — mit Paul Tillich und Karl Jaspers — zeigen zu können, dass das Nichterkennen der Transcendenzbezogenheit zu Lücken und Ungereimtheiten des Denkens führe, dass also der philosophisch denkende Mensch mit einer — wissenschaftlich unbeweisbaren — Transcendenz rechnen *müsse.* So begründet philosophisches Denken das Recht — ja die Notwendigkeit des Glaubens. Buri — ob auch Tillich? — stellt mit Karl Jaspers fest, dass es philosophisches Glauben gibt.

„Als Person bin ich selber etwas Ungegenständliches und habe mich unbedingt für das Wahrsein zu entscheiden" (S. 134).

Hier scheint eine Entscheidung eines Wissenschaftlers ohne jede religiöse Bedingtheit vorzuliegen. Aber:

„In dem ich mir so meiner Freiheit bewusst werde, erfahre ich mich aber gleichzeitig gebunden an ein Ungegenständliches, das mir in meinem Personsein als die Wahrheit begegnet, für die ich mich in meiner geschichtlichen Situation zu entscheiden habe. Hier kann es geschehen, dass das Gegenständlich-Richtige, Historisch-Richtige transparent wird für die Transcendenz, die ich selber nicht bin" (ebenda).

Das alles ist nicht Wissen sondern Gehalt einer philosophischen Besinnung, die damit, indem sie uns der Grenzen des Wissens innewerden lässt, den Weg zum Glauben, zu einem philosophischen Glauben öffnet.

„Insofern als in der auf diese Grenzen des Wissens stossenden philosophischen Bestimmung bereits ein Transcendenzbezug stattfindet, handelt es sich schon in ihr um Glaube. Glaube ist ein personales Selbstverständnis, das sich in seiner Geschichtlichkeit auf Transcendenz bezogen weiss, die sich ihm als Wahrheit offenbart. Dieses ist Wesen des Glaubens" (a. a. O.).

Diese Entscheidung des personalen Selbstverständnisses ist ja immer die Annahme der geschichtlichen Situation, die in ihrer Bestimmtheit

anerkannt und als Aufgabe ergriffen wird. Mit ihr tritt der Mensch in die Geschichtlichkeit ein. Sie ist

„die Innerlichkeit des Denkens, in welcher er seine Situation in ihrer ganzen Bedingtheit unbedingt übernimmt" (S. 135).

Damit konstatiert das Selbstverständnis eine Bedeutung der Geschichte, die nicht einfach das Erkennen ihres Ablaufes ist sondern die in ihr verborgene Forderung aufnimmt, versteht:

„Diesen Bezug der Unbedingtheit des Selbstverständnisses meinen wir mit der nicht mehr erforschbaren Geschichtlichkeit im Bereich der erforschbaren Geschichte. In diesem Raum wird mitten in aller Relativität und Unabschliessbarkeit des Wissens in nicht mehr relativer sondern abschliessender Weise Autorität erfahren. Um Autorität kann nur ein in seiner Selbstaufhebung über sich hinausweisendes Wissen wissen, das in der Haltung der Verinnerlichung um die Grenzen des Wissens weiss, indem es diese seine Situation in Unbedingtheit zu übernehmen bereit ist. Autorität begegnet ihm in der Geschichtlichkeit seiner Geschichte" (S. 129/130).

Diese Entscheidung, in der erfahrene Autorität den Menschen nötigt, sich einer ihm begegnenden Geschichtlichkeit einzuordnen, sie unbedingt zu übernehmen, kann nun in ganz verschiedenen Ausprägungen, d. h. religiös, erfahren werden:

„Was an dem, was man gemeinhin unter Glauben im religiösen Sinn versteht, am meisten charakteristisch ist, das ist nicht so sehr das Selbstverständnis (das ja auch in philosophischem Glauben werden kann, E. F.), das hier vorausgesetzt wird, als vielmehr dessen Bezogensein auf Transcendenz. Religiöser Glaube hat es immer in irgendeiner Weise mit Transcendenz zu tun: mit Göttern und Dämonen, mit der einen Gottheit oder mit dem All, oder mit irgend etwas Metaphysischem, auch wenn dies als innerweltlich vorgestellt wird ... Während die verschiedenen Arten des Glaubens sich durch die Transcendenz auf die sie sich beziehen, unterscheiden und z. T. bekämpfen, haben sie jedenfalls alles dies gemeinsam, dass sie in irgend einer Weise ein Selbstverständnis des Gläubigen als Person einschliessen. Der Gläubige versteht sich selber in seiner Person als auf Transcendenz bezogen, das personale Selbstverständnis bildet den Ort des Glaubens" (S. 135).

Damit ist gezeigt, dass christlicher Glaube eine der „allgemeinen menschlichen Möglichkeiten" ist, die sich in der Geschichte vollziehen. Dabei ist er aber nicht erfasst im Sinne einer jener Einordnung, die ihm im Sinne der Religionsgeschichte, der idealistischen Spekulation oder der natürlichen Theologie auffassen.

„Von dieser Einordnung des Christlichen in das ‚Allgemein-Geistige' auf dem Wege einer Entgegenständlichung oder Entgeschichtlichung unterscheidet sich nun allerdings unser Verständnis des christlichen Glaubens als Erscheinung einer allgemein menschlichen Möglichkeit dadurch, dass wir uns mit der Ungegenständlichkeit des Glaubens in seiner jeweiligen Geschichtlichkeit begnügen und gegen alle Auflösung in Zeitlos-Abstrakte an dieser Geschichtlichkeit des Glaubens festhalten ...

Es handelt sich um den Charakter des Unverfügbaren, Geschenktwerdens des Glaubens, das nur in unserer Verhältnisbestimmung von Glauben in Allgemeinen und Glauben in christlichem Sinn voll zur Geltung zu kommen vermag" (S. 158/9).

Als eine solche besondere Tradition, die uns Autorität wird, geht

christlicher Glaube durch die Geschichte und gestaltet menschliches Selbstverständnis:

„Wenn Glaube und Offenbarung auch allgemein menschliche Erscheinungen darstellen, die keineswegs auf den christlichen Bereich eingeschränkt sind, so sind sie für unsere geschichtliche Situation doch unlösbar mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verbunden. Der christliche Glaube ist der Glaube in Bezug auf diese Botschaft und die Offenbarung, um welche es ihm zentral geht, ist die Offenbarung in Jesus Christus" (S. 315).

„Dieser Ursprung des Glaubens in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus stellt einerseits eine bis zu einem gewissen Grade historisch-wissenschaftliche Erkenntnis dar und anderseits eine wissenschaftlich nicht ausweisbare Glaubensaussage. Historisch ausweisbar ist das Auftreten des christlichen Glaubens in der Geschichte im Zusammenhang mit der Botschaft von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ... Dass es sich in diesem Ursprung aber um Offenbarung Gottes handelt — wobei also Gott nicht bloss das Objekt, sondern das Subjekt der Offenbarung ist — das lässt sich historisch nicht ausweisen. Die Geschichtswissenschaft kennt keine anderen als natürlich-menschliche Faktoren des Geschehens. Dass Gott sich offenbart ist keine wissenschaftliche Aussage sondern eine Aussage des Glaubens. Während die Wissenschaft nur feststellen kann, dass sich Menschen in ihrem Selbstverständnis auf Gottes Heilstat in Jesus Christus beziehen, wobei die Aussage über Gottes Handeln selbst eine wissenschaftlich nicht mehr allgemein beweisbare, sondern nur feststellbare Glaubensaussage ist, vollzieht der Glaube dieses Selbstverständnis und weiss sich darin auf Offenbarung als Tat Gottes bezogen" (S. 195/6).

„Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist für Wissen eine gegenständliche Aussage. Glaube aber meint darin etwas Ungegenständliches: die personale Begegnung mit Gott in Raum und Zeit. Wissenschaftlich betrachtet, handelt es sich darin um einen Mythos. Für Glaube aber ist dieser Mythos Ausdruck eines nicht zu vergegenständlichen personalen Selbstverständnisses. Wissenschaftlich können die Aussagen dieses Selbstverständnisses auf ihre Richtigkeit hin untersucht werden. Glaube aber bekennt darin die Wahrheit, für die er sich in Unbedingtheit entscheidet" (S. 196).

Aber eben dieser Glaube ordnet uns ein, schafft uns Heimat:

„Wie man die Welt wirklich zur Heimat nicht haben kann, sondern sich zu seinem Ursprung finden muss, so kann man auch nicht zum wirklichen Vollzug des Glaubens kommen, wenn die Reflexion über diese Möglichkeit nicht ihre Grenze findet eben am faktischen Vollzug dieses Glaubens in Unbedingtheit mitten in aller Bedingtheit" (S. 42).

Nun wird das Gegenständliche der historischen Ereignisse, die für den Glauben Bedeutung, ja bestimmende Mächtigkeit gewinnen durch die wissenschaftliche Forschung festgestellt, ihre Bedeutung für den Glauben aber nicht. Soweit das vom Glauben geformte Bild nur als Darstellung der gegenständlichen Wirklichkeit gefasst wurde, wird es durch die wissenschaftliche Forschung zerstört — oft zu Aberglauben erklärt. Soweit es Ausdruck des ungegenständlichen Selbstverständnisses von Menschen und menschlichen Gemeinschaften ist, ist es Mythos, dessen Wirklichkeitsausdruck seine Bedeutung behält — für den Glauben — auch wenn seine gegenständliche Wahrheit nicht nachgewiesen werden kann.

Wenn jedoch der Mythos sich in Vorstellungen vollzieht, die dem Weltbild der Lebenswirklichkeit gegenständlicher Art widersprechend gegenüberstehen, kann er nicht mehr das Selbstverständnis des Menschen bestimmen und formen. Er muss es ja in der Wirklichkeit seiner Welt verwirklichen.

Desshalb vollzieht sich und muss sich vollziehen, ein dauerndes kritisches Ringen zwischen den Bildern, dem Mythos, den Symbolen, in denen der Mensch sein Bestimmtsein durch das Transcendente ausspricht, und Ergebnissen des wissenschaftlichen Denkens und der sich wandelnden Erfahrungen des Lebens. Es ist ja unsere menschliche Notwendigkeit, dass wir das Ungegenständliche nur aussprechen können in Gegenständlichem, das einmal als Geschichte erscheint oder als Symbol, das die Offenbarung durch die Geschichte weiterträgt — und doch verwirklicht werden soll in der Welt, in der wir gegenständlich leben und wirken.

Es kann also nicht einfach eine unbesehene Übernahme der Tradition und ihrer Symbole geben. Sie wandeln sich alle im Werden aufrichtigen menschlichen Selbstverstehens. Dieses kommt ja zu sich selbst nur in einer dauernden Auseinandersetzung mit seiner Zeit. Dabei bleiben nur solche Symbole wahr und kraftvoll, die immer wieder neues Selbstverständnis wirken und desshalb in dieser kritischen Wandlung sich behaupten.

Buri ist der Überzeugung, dass seine Methode der philosophischen Begründung des Glaubens entscheidend hilft, solche Wege der Erneuerung zu gehen und doch im Überlieferten zu bleiben:

„Eine Vermeidung aller dieser Gefahren und Unfälle, Verkehrungen und Täuschungen in der Vertretung des christlichen Glaubens in der Geschichte, scheint uns nur dadurch möglich zu sein, dass wir davon absehen, den christlichen Glauben von vorn herein in seiner geschichtlichen Gestaltwerden zu verabsolutieren, sondern dass wir ihn in seiner Geschichtlichkeit sich je neu als durch seine besondere Tradition bestimmtes Selbstverständnis sich verwirklichen lassen“ (S. 161).

Hier ist nochmals zusammengefasst, was wir bei Buri dankbar beachten müssen, sein tiefgehendes kritisches Überdenken des Verhältnisses von christlichem Glauben zur Wissenschaft und Geschichte und sein klares Behaupten der kritischen Haltung gegenüber allem, was hier trübt und zu Selbsttäuschungen lockt.

Das Selbstverständnis des Menschen und dessen Bezogensein auf Transcendenz vollzieht sich nach Buri im Symbol und Mythos. Mythos und Symbole entspringen aus der Notwendigkeit des Selbstverständnisses in Beziehung auf Transcedenz; das gilt von allen Religionen:

„Für dieses mythisches Denken des Glaubens ergeben sich in Bezug auf Offenbarung im Vergleich zur Gegenständlichkeit der Wissenschaft und des Mythos folgende Aspekte: Gegenüber einem in seiner Gegenständlichkeit beweisbaren oder bestreitbaren allgemeinen Gottesgedanken können die Bilder mythischer Theophanien zum Ausdruck für die Ungegenständlichkeit des Transcendenzbezuges menschlichen Selbstverständnisses werden. Gegenüber den Vergegenständlichungen des religiösen Bewusstseins, seiner Nacherlebbarkeit und Erforschung im Rahmen des in seinen Strukturen und seinem Gehalt allgemein ausweisbaren menschlichen Bewusstseins, können die mythischen Gestalten des Gottgesandten, des Messias, der gottmenschlichen Erlöserpersönlichkeit für Glauben zur Erscheinung des nichtzuvergegenständlichenden Selbstverständnisses in Bezug auf Transcendenz werden, an denen dem Gläubigen die Bedeutung

seines eigenen Selbstverständnisses zum Bewusstsein kommen kann. In solchem Verstehen weiss sich der Gläubige mit diesen Grössen nicht nur in einem geistesgeschichtlichen Kontakt, sondern in einer nichtobjektivierbaren Gemeinschaft der Transcendenzbezogenheit.

Gegenüber den objektiven Richtigkeitskriterien der Wissenschaft können die mythischen Erscheinungen der geoffenbarten Wahrheit, wie sie im Offenbarungsträger oder im heiligen Buch begegnen, Ausdruck werden für die wissenschaftlich nicht ausweisbare Wahrheit der Unbedingtheit des Selbstverständnisses. Der mythische Begriff des Wortes Gottes kann der sachgemässe Ausdruck für die Autorität sein, welcher Glaube in der Geschichte begegnet.

Gegenüber einem sich in seinen Vergegenständlichungen objektivierenden Geschichtsbegriff können die mythischen Heilsgeschichtsvorstellungen zum Ausdruck werden für das Wesen der Geschichtlichkeit des Glaubens, der sich in der Geschichte nicht nur relativen und vorläufigen Möglichkeiten gegenüberstellen weiss, sondern in der Art, wie er den Ruf der Stunde erfüllt oder verfehlt, Entscheidungen über ewiges Heil und Unheil fällt.

So begegnet sich in der Gegenständlichkeit des Mythos als Ausdruck der Uungegenständlichkeit des Selbstverständnisses transcendenzbezogenen Glaubens die Gegenständlichkeit des Mythos und die Gegenständlichkeit der Wissenschaft in neuer Weise" (S. 205).

„Ob dabei das, was am Mythos dem Glauben an Offenbarung zu teil wird, dem historisch ursprünglichen Sinn des Mythos entspricht, ist eine historisch-wissenschaftliche Frage, deren Beantwortung für den Glauben nicht gleichgültig ist, von der er aber in seiner Wahrheit grundsätzlich unabhängig ist. Lebendiger Glaube ist nicht historisch sondern geschichtlich. Die Gegenständlichkeit für den Glauben ist nicht in seiner Gegenständlichkeit, sondern als Ausdruck seiner — des Glaubens — Ungegenständlichkeit wesentlich" (S. 204).

So werden wissenschaftliches Erkennen, das sich der „Zeichen" bedient, geschieden von dem, was Ausdruck des Glaubens ist, dem wissenschaftlichen Erkennen seine Grenzen zeigt, aber auch seine Eigenbedeutung hat:

„Erstens verstehen wir unter einem Symbol nicht einen Begriff, den wir einer Sache zum Zweck ihrer besseren Kenntlichmachung beilegen, wobei die Wahl des Zeichens völlig, völlig in unserem Belieben steht — vorausgesetzt, dass wir den Begriff so definieren, dass er nach dieser Vereinbarung allgemein verwendet werden kann. Das Symbol gehört vielmehr gerade zu demjenigen Bereich, welcher das begriffliche Erkennen durch seine Zeichensprache zu bezeichnen versucht — dabei nun aber auch an die Grenzen seiner Möglichkeiten gelangt, und zwar nicht nur relativ sondern absolut. Schon dass etwas zu Bezeichnendes vorliegt, steht nicht in der Macht begrifflichen Erkennens, sondern dies letztere ist darauf angewiesen, dass es die zu erkennende Wirklichkeit überhaupt gibt. Ebensowenig liegt es am begrifflichen Erkennen, ob sich die zu erkennende Wirklichkeit auch wirklich mit den Mitteln des begrifflichen Erkennens erkennen lässt oder nicht. Die Erkennbarkeit bzw. die Nichterkennbarkeit ist Sache des Objekts — nicht des Subjekts" (S. 289).

Offenbarung — erfasst im Mythos oder Symbol — zeigt dem reinrationalistischen Denken seine Grenze, muss aber dessen wirklichkeitsbedingte Kritik nicht vernachlässigen; der von ihr ergriffene Mensch

steht ja in dieser Wirklichkeit und schaut aus ihr heraus zur Offenbarung hin:

„Weder die Symbole der Offenbarung des Nichts für Wissen noch die Symbole des Selbstverständnisses und der Transcendenz für Glauben vermöchten ohne jenen Hintergrund der begrifflichen Gegenständlichkeit, auf dem sie sich abheben, sichtbar werden.

Sollen die Symbole deutlich werden und in Kraft stehen, so muss jeder Hintergrund erhalten bleiben, d. h. gerade da, wo von Offenbarung und ihren Symbole die Rede ist, muss beständig vom begrifflichen Denken Gebrauch gemacht werden. Ist das nicht der Fall, so erstarren die Symbole zu jenen falschen Übernatürlichkeiten, von denen wir gesprochen haben, und die in ihrer Gegenständlichkeit nicht minder ein Missverständnis der Symbole darstellen als diejenige des Rationalismus.

Freilich: Das begriffliche Denken vermag sich nicht selber vor dem Rationalismus zu bewahren, sondern das ist ihm nur möglich, wenn ihm das mythische Denken in den Symbolen, des Nichts, des Selbstverständnisses und der Transcendenz begegnet, an denen es seines Verschwindens und seiner Unzulänglichkeit inne werden kann und muss ...

Nur in einer derartigen unaufhebbaren *Dialektik* kann es sich dem Rationalismus gegenüber um ein rechtes Verständnis und einen rechten Gebrauch der Symbole handeln. In dem Masse als begriffliches Denken in seiner Bedeutung für das Sichtbarwerden der Symbole der Offenbarung gewürdigt ist, kann der Rationalismus überwunden werden, indem die auf diese Weise zustande gekommene rechte Verwendung des Symbols die Überwindung des rationalistischen Missverständnisses darstellt" (S. 308/9).

Wie entsteht dies Selbstverständnis und Symbol?

„Der alles tragende Grund des Verstehens aber besteht in einem Jenseits der Objektivität und Subjektivität liegenden persönlichen Angesprochen-Betroffen und Beteiligtsein. In dieser Situation wird nicht die Richtigkeit des Verstehens bewiesen, sondern seine Wahrheit bezeugt ... Hier wird nicht über Gottes Wort gesprochen sondern Gottes Wort als jetzt ergehendes gehört. Es werden nicht Urteile erwogen sondern Entscheidungen gefällt ... Was Wort Gottes ist, weiss nur der Glaube — in einer Gewissheit, die kein Wissen mehr ist ...

Das, was für Geschichtlichkeit Unbedingtheit und Autorität bedeutet, das erscheint gegenständlichem Erkennen wie Beliebigkeit und Willkür. So wird geschichtliches Verstehen durch die Mittel, durch welche es sich erhellt, zugleich auch in Frage gestellt, und zwar in einer Weise, der gegenüber es sich, ohne sich selber zu verraten, nicht zu Wahr setzen kann. Der bewiesene Glaube ist immer schon Unglaube" (S. 386).

„Autorität ist eine Grösse, die sich im Verstehen Anerkennung verschaft, und zwar so, dass die Gründe und Gegengründe zu ihrer Anerkennung, als allgemein ausweisbar, wohl auf ihre Richtigkeit hin geprüft werden können — dass aber der Entscheid, in dem sie sich Anerkennung verschafft, in seiner unbedingten Wahrheit nur für den diesen Entscheid treffenden gilt. Für diesen aber erweist sich die Anerkennung der Autorität nicht als heteronomer Zwang sondern als befreiende Wesenserfüllung.

„Autorität begegnet im Verstehen und zwar sowohl nach seiner gegenständlich-wissenschaftlichen wie nach seiner ungegenständlich-geschichtlichen Seite hin. Im gegenständlich-wissenschaftlichen Bereich

des Verstehens erweist sich Autorität in der Anerkennung heischenden Richtigkeit der Urteile, die wir über die Methode des Verstehens, aber dann auch über die mit ihnen erreichten Resultate haben ...

Aber trotz dieser die Voraussetzung der Erkenntnis des Richtigen bildenden Bedeutung der Anerkennung der Autorität der Richtigkeit besitzt diese Art der Autorität, wie sie für die gegenständliche Seite des Verstehens wesentlich ist, nur formalen Charakter ... Vergeschichtlichung und materiale Füllung der Autorität ist nur möglich auf dem Boden der Geschichtlichkeit des Glaubens, in welcher die andere Seite des Verstehensprocesses besteht" (S. 389—391).

Die Möglichkeiten, in denen das Selbstverständnis sich vollzieht, sind eben immer mitbedingt durch die Situation des sich entscheidenden Menschen, also auch durch das, was ihm als Richtigkeit wissenschaftlich deutlich wurde:

„Wenn auch die Entscheidung des Glaubens gegenüber den ihm begegnenden Möglichkeiten des Selbstverständnisses, welche sich ihm in den Ansprüchen von Autoritäten eröffnen, nicht durch gegenständliches Denken vollzogen oder für gegenständliches Erkennen als allgemein richtig ausgewiesen werden kann, so ist es doch allein das gegenständliche Denken, das diese Situation zum Bewusstsein bringt, und können die Feststellung, Abgrenzung, gegenseitige Inbeziehungsetzung und Klärung der in dieser Situation begebender Ansprüche und der ihnen entsprechenden Möglichkeiten des Selbstverständnisses nur mittels gegenständlichen Erkennens erfolgen" (S. 395).

Wir stehen wieder von der Dialektik der beiden Vorgänge:

„Das gegenständliche Erkennen vollzieht nicht die Entscheidung des Glaubens, aber es bereitet sie vor und folgt ihr nach — stets seiner letzten Unzulänglichkeit, aber auch seiner Unersetzlichkeit bewusst. In dieser unabschliessbarer Dialektik des Verstehens gestaltet sich Autorität heraus und verwirklicht sich in der je in unbedingter Weise im Glauben fallenden Entscheidung und dem darin beschlossenen Selbstverständnis. Ständig wird die im Glauben anerkannte Autorität in Frage gestellt durch das keine unbedingte materiele Autorität anerkennende gegenständliche Denken. Indem der Glaube seine Autorität dieser Prüfung aussetzt, wird die in ihm sich vollziehende Selbstbehauptung der Autorität legitim. Die Selbstbehauptung, um welche es sich nun mehr handelt, ist von anderer Art als diejenige, welche aus bloss vitalem Selbstbehauptungsdrang erfolgt. Die Gegenständlichkeit aber, in der sie erscheint, ist die Gegenständlichkeit des Symbols, dessen Wahrheit sich allein dem Glauben offenbart" (S. 396).

Welche Symbole kommen für uns in Betracht?

Sie müssen vor der Situation, in der wir heute sind, geschaut, und an ihren Aufgaben, Erkenntnissen und Wirklichkeiten geprüft werden:

„Als solche Symbole sind für den christlichen Glauben im Blick auf seine Überlieferung im ganzen vor allem typisch das Vatersymbol, das Christussymbol, das Geistsymbol und das alle drei als Einheit zusammenfassende Symbol der Dreieinigkeit. Wenn diese Symbole in der christlichen Tradition von ihrem biblischen Ursprung her auch ein ganz bestimmtes Gepräge haben und in nur ihnen eigentümlicher Zusammenordnung stehen, so sind doch auch die vielfachen Beziehungen nicht zu übersehen, welche sowohl ihre biblischen wie ihre spätere Formen mit der allgemeinen Religionsgeschichte verbinden. Das — bei aller Sondergestallt —

Allgemein-Religiöse dieser christlichen Glaubenssymbole erweist sich dann auch darin, dass sie sich keineswegs bloss aus dem Specifisch-Christlichen, sondern ebenso aus dem Wesen gläubigen Selbstverständnisses ergeben, das — religions- und geistesgeschichtlich geschaut — für uns freilich immer schon ein christlich bestimmtes ist. Wir reden hier von diesen Symbolen weder in einem biblicistischen noch irgendeinem konfessionalistischen Sinne, aber auch nicht dogmenhistorisch, sondern aus der Geschichtlichkeit des Glaubens in unserer heutigen Situation heraus, die ebensosehr durch die christliche Überlieferung bestimmt ist wie sie sich mit keiner einzelnen Ausformung derselben identificieren lässt" (S. 296).

■

Hier setzt sofort meine Kritik sehr energisch ein, ich, der ich weitgehend mit Buri die Kritik des wissenschaftlichen Denkens für richtig halte. Hier aber wird deutlich, dass vom existenzialistischen Ansatzpunkt aus die letzte Schau und Kritik nicht möglich ist — damit aber auch nicht das, was heute uns wieder festen Grund schaffen könnte.

„Christus" — das ist ein Symbol — geprägt von der ersten Gemeinde die die Messiashoffnung des Judentums zur tragender Bildhaftigkeit für die Verheissung, die in Jesus, dem Gekreuzigten sie ergriffen und neu gestaltet hatte.

„Der Sohn, die Gottheit" das sind Symbole, die die Christenheit sich schuf, um dieselbe schöpferische Umgestaltungsmacht des lebendigen Jesus, des Auferstandenen, verkündend darzustellen.

Aber „Jesus, der Gekräuzigte und Auferstandene" ist das Symbol? Das ist die schaffende Macht Gottes, die uns umgestaltet, die als Wirklichkeit in unser Leben eingriff. — Ob diese gestaltende Macht in unserer Gegenwart in uns, in der Kirche, in der Menschheit durch unsere Verkündigung wirksam wird, das ist die Frage. Nur, wo sie wirksam wird, haben die Symbole, in denen wir reden und künden Wahrheit.

„Vater", das ist ein Symbol, weithin in der Religion gebraucht —, richtig.

Aber „der Vater Jesu Christi und auch unser Vater", der, zu dem wir „Abba, mein Vater" sagen können durch Jesus (Röm. 8, 15), der ist nicht Symbol sondern der Schöpfer, der uns umschafft in Jesus, dem Lebendigen. Gewiss, sobald wir ihn „Vater" nennen, ist es Symbol. Aber die betende Ehrfurcht und das betende Vertrauen, das er uns schuf, ist Wirklichkeit und muss Vater sagen.

Es gilt ähnlich vom Geist.

Werden diese Mächte heute als Wirklichkeit erfahren, ist die erste Frage: Können sie so erfahren und daraus verkündet werden? Hat sie die Kirche als Wirklichkeit und verkündet sie in Vollmacht? — Das sind die Fragen, die Buri in dieser Härte nicht sieht. Es geht eben nicht nur um neues Selbstverständnis in Verbindung mit Transcendenz sondern um neue Haltung in der Wirklichkeit dieser armen, harten Menschenwelt, in der wir kämpfen und irren, in die *neue Schau* und *neue Tat*, die gefordert sind — fordert sie der Geist Jesu von uns — gab oder gibt er sie uns?

DIE HARTE FRAGE DER WIRKLICHKEIT

Die harte Frage, die von der Wirklichkeit der Gesellschaft an die Wirklichkeit des Glaubens gestellt ist, ist am Schluss der ersten Teiles dieser Ausführungen schon ausgesprochen. „Wirklichkeit" bedeutet „wirkende Macht". Es geht in Frage des Glaubens nicht um die Frage eines „auf Transcendenz bezogenen Selbstverständnisses", wie es alle jene Denker annehmen, die wie Karl Jaspers, Paul Tillich und Fritz Buri meinen, sie könnten auf dem Wege des Denkens nachweisen, dass ein solches Selbstverständnis als eine mögliche, ja notwendige Wirklichkeit für den einzelnen Menschen gegeben sein könne — ja müsse, dass ohne diese Annahme eben ein geschlossenes, denkendes Erfassen der Weltwirklichkeit nicht möglich sei.

Aber im christlichen Glauben geht es nicht um ein persönliches Selbstverständnis des Menschen. Es geht um die Frage einer wirkenden Macht — sicher auch für den Einzelnen und in dem Einzelnen — aber eben vor allem in der Zusammengehörigkeit aller Einzelnen, d. h. in der Gesellschaft.

Nicht desshalb hat der christliche Glaube seine Macht über die Menschen verloren, weil er in den Formen seiner Verkündigung intellektuell unglaubwürdig wurde. Er hat sie verloren, weil die Gesellschaft, als deren geistige Grundlage der christliche Glaube galt, sich gab, und für die er nicht mehr im stande war einen bis in die innersten Tiefen des Menschseins gehenden ethischen Zerstörungsprocess zu verhindern. Er konnte nicht verhindern, dass die Gesellschaft gerade in den sogenannten „christlichen" Völkern in zwei bis ins Tiefste geschiedene Gruppen — Ausbeuter und Ausgebeutete — zerfiel; für beide Gruppen war der Glaube keine Macht inneren Haltens und klarer Lebensführung mehr. Es entstand jene Zerbröckelung der Gesellschaft, in der ungezählte Einzelne in verschiedensten Glaubens- und Weltanschauunggemeinschaften persönliches Selbstverständnis fanden, die Millionen aber in einem sinnlosen Kampf um Lebenshaltung, Vorwärtskommen und ein bisschen Freude im Wettbewerb durchs Leben gejagt werden. Es entstand daneben für die sich unterdrückt fühlenden Massen die marxistische Bewegung. In ihr erkannten sie eine Deutung ihres Schicksals, als eines gesellschaftlichen Schicksals. Aus ihr nahmen sie jene Erkenntnisse der Gesetzlichkeit der Entwicklung, die ihnen die Hoffnung gab auf eine befreiende Neugestaltung der Gesellschaft -- ja der Menschheit durch sie. So wurde diese Hoffnung zugleich eine starke Macht der Verantwortung für dies hohe Ziel, die dem Marxisten eine Sicherheit seiner Lebensführung gibt, in der er der Zerbröckelung der Gesellschaft in Gegengewicht ist.

Es ist nicht der Marxismus, der die harte Frage stellt. Es ist die Zerrüttung der Gesellschaft und ihrer sittlich gestaltenden Kräfte, die sie uns zuruft. Aber es ist der Marxismus, der sie in seinem Gegensatz gegen den christlichen Glauben am deutlichsten stellt, und an dessen Gegnerschaft wir erfahren können, was zu leisten ist, wenn der Glaube als „wirkende Macht", d. h. als eine von den Menschen dieser Gesellschaft sie rettende und führende Kraft erfahren und anerkannt werden soll.

Sicherlich gehören dabei die Auseinandersetzungen zwischen Glaube und Wissenschaft, die Frage des denkenden Erfassens der Verkündigung, wie sie diese Forscher führen, z. T. ausgezeichnet führen — mit zur Aufgabe. Aber es ist ja nicht zuerst das wissenschaftliche Denken, was

die Zweifel in die letzte Dörfer der Welt trägt, sondern die auf diese Wissenschaft gebaute Technik. Sie erfüllt die Menschen mit dem Bewusstsein einer Gesetzmässigkeit, die keinen Eingriff einer göttlichen Gewalt in dieses Geschehen zulässt. Sie öffnet die ungeheure Wirklichkeit des Weltalls vor dem jede Vorstellung von Gott unfassbare Grösse erhält. Sie vor allem hat die alten Lebensgemeinschaften und Lebensgestaltungen zerbrochen mit allem Guten und Lieben — aber auch Gemeinen — was sie umspannten. Sie ist im Hetzen um den Profit und in der Atombombe hemmungslos geworden. Sie muss bewältigt werden, indem neue haltbare, auf tiefen Überzeugungen ruhenden Gebundenheiten des Menschen gewirkt werden, die dem Missbrauch der Technik steuern.

Es geht nicht um ein personales Selbstverständnis in Bindung an ein Transcendentes. Es geht um ein Erfahren einer Autorität, die sicher auch neues Selbstverständnis bedeutet, die aber gleichzeitig bedeutet, dass wir zur Verantwortung gerufen sind für unseren Mitmenschen, zu jener Verantwortung, die so unendlich schwer und tief ist, und gleichzeitig solch stärkende Freude, weil sie Liebe ist — das, was Jesus als Liebe uns zeigte und erleben lässt. Es geht um den Glauben, der wagt in dieser unserer Zeit zu künden, dass Er der Herr der Welt ist, seine Liebe allein gestaltende Kraft, dass wir also nicht Christen sein können und gleichzeitig als herrschender Unternehmer Tausende oder Zehntausende in ein Arbeitsjoch zwingen können, in den menschliches Schöpfersein erstickt wird, ja darum kämpfen können, dass sie nicht mündig werdend dies Joch zerbrechen. Seine Liebe sagt uns, dass wir nicht Menschen — Staatmänner, Kirchenführer sein können, die sich Christen nennen und an Gewalt, Atombombe, Krieg als ordnende und schützende Macht glauben.

Der Marxismus hat begonnen, die Gestaltung einer Welt zu wirken, in der diese Ziele ohne Jesus erreicht werden sollen. Er hat dabei gewaltige Erfolge erzielt. Ist hier nicht unserem Glauben die ganz deutliche Entscheidungsfrage gestellt? Ist er eine Macht, die Gleiches, die Grösseres tun kann — oder die in dies Werdende Tieferes hineinwirken kann? — Wo aber geschieht das?

Wir alle sind berufen — soweit wir etwas von der Wahrheit Jesu wissen.

■

„Als je mich selbst frei und verantwortlich wissend bin ich frei und verantwortlich, nicht in nachweisbarer Gegenständlichkeit sondern als Person in der Einheit meines Selbstseins", sagt Buri (S. 140 — zitiert oben S. 242).

„Du glaubst frei zu sein", sagt hier der Marxist, „weil Du von einem Gesichtspunkt geleitet wirst, der über Dich hinaus geht. In Wirklichkeit bist Du beherrscht von der Bindekraft gesellschaftlicher Wertüberlieferung. Indem Du das nun noch als Beziehung zum Transcendenten nimmst, wird das jene Heiligung bestehender Bindungen, durch die herrschende Schichten immer wieder die Beherrschten innerlich lähmten".

Ja, wir sind „subjektiv beteiligt" beim Erkennen der Wahrheit, wie es S. 243f. auch durch Buri ausgesprochen ist. Aber eben dies ist die Bindung an das Überlieferte, die so gewaltig ist, das wir sie als die letzte heiligste Erhöhung unsers Daseins erleben, obwohl sie uns in eine Gesellschaftsordnung hineinbindet, in der andere Menschen zerstört werden.

Es ist gerade diese Bindung, die der Marxist durch seinen Kampf gegen die Religion vernichten will, ja muss.

Wir werden diese Haltung des Marxismus nicht entkräften, wenn unser Glaube uns zwar ein tieferes Selbstverständnis wirkt, aber nicht jene Freiheit, in der wir frei von den überlieferten gesellschaftlichen Gestaltungen um ein Neues, Unbekanntes, zu ringen wagen, das was in Jesus selbst vor uns hingestellt ist.

Ein gläubiges Selbstverständnis, das nur Sicherung oder Rettung des Einzelnen ist, ohne ihm zum Kämpfer um eine neue Wirklichkeit zu machen — für die andern — für alle — ist immer nur der Versuch, sich durch Isolieren von der Gesellschaft zu erhalten als einer, der sich die Werte der Vergangenheit nicht zerstören lässt. In diesem Versuch werden wir uns selbst nicht gesund und wahrhaftig halten können — und noch weniger die Gesellschaft. Die Zerstörung geht weiter. So lange wir das nicht merken und nicht merken wollen, sind wir nicht erfasst von jener entscheidenden Verantwortung der Liebe, die den Gesundungsprocess allein tragen kann.

Es war immer die Rolle des idealistischen Denkens dem Individuum die Werte zu erhalten und als persönliche Lebensgrundlage wirksam zu machen, die in der gesellschaftlichen Gestaltung ihre tragende Macht verloren hatten. So suchte der konservative Plato damals als die weit sich dehnende Handelsstadt Athen jene Bindungen nicht mehr ertrug, die in der Zeit der Agrararistokratie das Leben regelten, die Werte der Vergangenheit zu retten und neue Zucht zu schaffen durch sein Wahrheit suchendes Denken. Er legte den Grund zu der gewaltigen Denkarbeit, in der durch die ganze Kaiserzeit hindurch die Menschen ihre individuelle Lebensgestaltung begründeten. Diese schuf dem Christentum das Denksystem, die Symbole, den Mythos, durch die es sich zur geistigen Grundlage der neu entstehenden mittelalterlichen Gesellschaft gestalten konnte, in der es aber auch mit dem Erschlaffen von der Offenbarung ausgehenden Gestaltungsmacht erstarrte.

Als vor über Hundert Jahren der Glaube zusammenbrach, dass der Hegelsche Idealismus die neue Gesellschaft gestaltende Weltanschauung sei, erhob Kierkegaard seinen Ruf, in dem er Kirche und Christen zu einem echten Glauben zurückführen wollte. Ihm ging es — im Gegensatz zu Hegel — um den einzelnen Menschen. Das Individuum ist die Wirklichkeit, in der das Unendliche und Endliche miteinander kämpfen. Es ist nicht ein Werkzeug einer unendlichen Weltentwicklung, sondern ein Wesen, das als solches gerufen ist, den Wert des Ewigen zu erfüllen. Es steht desshalb in der Angst um das Versäumen seiner ewigen Bestimmung, und für es ist Gott Mensch geworden und hat seine Erlösung an Kreuz vollbracht. Das es sich diesem unglaublichsten aller Wahrheiten hingibt und darüber frei wird von den Abhängigkeiten dieser gesellschaftlichen Enge, ist die Erlösung des Menschen.

Es ist Kierkegaard nicht gelungen, diesen Ruf so stark und machtvoll zu künden, dass er seine Zeitgenossen wesentlich bewegt hätte. Aber in ihm erhebt sich das Bewusstsein der christlichen Überlieferung von dem Menschen, er über sich hinaus in Gottes Welt gerufen ist.

Diese Tradition des christlichen Dogmas, die Kierkegaard hoffe erneuern zu können, ist inzwischen so weit verbraucht, dass kein Philosoph sie in den Mittelpunkt seines Denkens stellen kann. Noch nicht verbraucht aber ist das Bewusstsein des Menschen gerufen zu sein. Hier knüpfte der Existentialismus an. Martin Heidegger nimmt diesen christlich erzogenen

Menschen, für den die christliche Verkündigungswelt nicht mehr bedeutsam ist als *„den* Menschen". Geworfen in diese Welt erfährt er die Herrschaft des „man" und seine Angst sich selbst zu verlieren. So wird er dazu getrieben das Ziel des Todes zu erkennen aber ebenso sich selbst die Erfüllung zu gestalten, in der er diesem Ziele furchtlos als ein Eigner entgegengeht.

So erhob sich die ganze Gedankenwelt des Existentialismus, die in „Erhellung" der Geistigkeit dieses geforderten Menschen glaubt die Wirklichkeit der Offenbarung aufzeigen zu können. Aber die ganze Beweisführung des Existentialismus setzt ja den Menschen voraus, der jene Autorität noch erfahren hat oder von ihr noch ein sehnsüchtiges Ahnen in sich trägt. In ihm kann er die Zuversicht wecken, dass diese Beweisführung richtig ist. Er kann Menschen dazu bringen, dass sie in ihrer tiefen Sehnsucht die Autorität der katholischen Kirche übernehmen oder die abgeschwachte Autorität einer andern Kirche. Er kann sie zu der Haltung führen, die so viele unserer Hochgebildeten jetzt einnehmen, dass sie in Symbol ahnend ausgesprochen finden, was ihr Denken für notwendig erklärt. Wir bleiben mit dem allen im hilflosen Individualismus, dessen Hilflosigkeit sofort erkannt wird, wenn man die Verantwortung für die Frage der Gesellschaftsgestaltung sieht. Hier steht der mündige Mensch dieser Zeit mit seiner Frage nach der Macht, die diese Verantwortung wagt. Für ihn führt existentialistisches Denken zu Jean-Paul Sartre und seinem restlos wahrhaftigen Negieren aller Wahrheit, die nicht gesellschaftlich bezwingende Wahrheit ist, der also rücksichtslos die Zersetzung aufzeigt — von da aus aber auch (vielleicht) Weg zum letzten Einsatz der Verantwortung ist.

■

So lange es so steht, werden alle die scharfsinnigen Beweisführungen der Denker die Kirchen nicht dazu bringen können, einen Glauben zu künden, der dem mündigen Menschen das Bewusstsein gibt: hier ist die Grundlage die — meine — gesellschaftliche Aufgabe zu wagen und zu erfüllen sein kann; also einen Glauben, der der Masse wieder Autorität sein kann. Sie werden in der Haltung verharren, die ihren individualistisch geformten Glauben dauernd selbst negiert, indem man mit nicht von Glauben bedingten Mitteln die Selbsterhaltung sucht. Die so gezeigte Transcendenz wird nicht Gott.

Es bleibt eine bedeutsame Überzeugungskraft in der Antwort des Marxismus, dass hier jene Befangenheit in einer bestimmten gesellschaftlichen Bedingtheit vorliegt, die jeden beherrscht, der innerlich noch von feudaler oder bürgerlicher Geisteshaltung bedingt ist. Ihm sind — und sehr weit mit recht — alle diese idealisierenden Versuche, Sehnsuchtsträume, die festhalten oder wiederaufrichten wollen, was im Gange der geschichtlichen Entwicklung einer vergangenen Epoche angehört.

Der Existentialismus baut sein Denken auf diese Sehnsuchtsreste auf — darauf, dass der von dem gesicherten Boden christlicher Überzeugung verdrängte Mensch noch jene Forderungen in sich trägt, die christlicher Glaube weckt und deren Erfüllung er verheisst. Da aber der Glaube an den Fordernden wegfiel, muss diese Philosophie zum aristokratischen oder plebeischen Individualismus führen oder zu Verzweiflung. — Aus der Verzweiflung kann dann der Sprung in einen Glauben werden, wie ihn einige dieser Denker vollzogen.

Die Gesellschaftsmächtigkeit des Glaubens kann aber nicht in der Vergangenheit gefunden werden. Sie muss in der Zukunft gesucht und geschaffen werden, indem wir eine einheitliche, für das Menschsein tragfähige, seine Kräfte entfesselnde und stärkende Ordnung schaffen. In diesem Schaffen bildet sich das neue Selbstverständnis des mündigen — für den Marxismus: des marxistisch-kommunistischen — Menschen.

Wir haben also zu fragen, ob dieser Beweis der Kraft für das Christentum — für den Glauben an Jesus Christus — zu führen ist.

■

Die Sprache des Ungegenständlichen, in dem der Glaube weitergetragen wird, ist nach Buri der Mythos und das Symbol.

„Symbol ist die aussagbar gewordene Offenbarung" (S.289/90) sagt Buri, wohl mit Recht. Ich würde lieber sagen: Nur in Bildern können wir das darstellen und in Verkündigung gedanklich weitergeben, was uns getroffen hat und zu der Autorität wurde, die unser Selbstverständnis und Tun gestaltet.

Dies scheint mir wichtig. Bei Buri erscheint es so, als ob das Symbol nicht unsere Sprache für das Ungegenständliche sei, unser Bild, sondern gerade die Mächtigkeit, in der das Ungegenständliche uns erscheint und uns zur Entscheidung fordert.

Um Symbol vom Begriff des „Zeichens" scheiden, sagt er:
„Das Symbol als der Ort, an welchem Sein sich für Wissen oder Glauben offenbart, ist nicht beliebig oder willkürlich auswechselbar, sondern durch die ihm eigene Freiheit ist es unserer Beliebigkeit und Willkür entzogen . . . Das Symbol ist die aussagbar gewordene Offenbarung . . .

„Das Symbol redet oder schweigt aus eigener Macht. In ihm sagt sich das Sein selber aus — als das Nichts für das Wissen, als Selbstverständnis und Transcendenz für den Glauben . . . Ob das geschieht oder nicht geschieht, das ist . . . nicht Sache unserer Abmachung . . . Die Offenbarungsmächtigkeit eines Symbols . . . steht nicht in unserer Verfügung. *Auch Symbole haben ihre Stunde.* Sie treten auf, erweisen sich als mächtig, leben, gründen, ergreifen und werden kraftlos, erlöschen, sterben, verschwinden. Was einzelne und ganze Epochen getragen, erfüllt und geprägt hat, wird archivierbare, museale, historische Vergangenheit. Umgekehrt kann es aber auch geschehen, dass alte Symbole in verwandelter Gestalt wieder Auftauchen und von neuem Offenbarungsfunktion bekommen. Weder Wissen noch Glauben haben darüber zu verfügen, sondern als Vernehmen der Vernunft können Wissen und Glauben vernünftigerweise nur nachfolgen und in Offenheit annehmen, was für sie wissbar bzw. glaubbar wird" (S. 289/91).

Hier ist also das Symbol — oder auch der Mythos Träger der Offenbarung. In ihm egreift sie uns. Durch ihn wird sie unser Selbstverständnis, durch ihn wird sie verkünden — besser: verkündet sie sich durch den, dem sie die Vollmacht dazu gibt. Sie tut das und schafft Gemeinschaft und tragende Gestaltung. Dann aber schwindet sie wieder und das Transcendente ergreift Menschen in anderem Symbol und anderer Gestalt von Selbstverstehen.

Mir scheint nun, dass hier die Frage des Materialismus uns zwingt das Wesen der Offenbarung anders — d.h. in einer tiefen Wirklichkeit — zu sehen. Gewiss wirkt Offenbarung Selbstverständnis des Menschen — aber das ist ein Sekundäres. Zuerst wirkt sie in ihrem Ergreifen *Umwandlung*

des Menschen. Neues Sein, Leben und Gestaltungsmacht für Leben in der Gemeinschaft.

Dass in Jesus, dem Zimmermann von Nazareth, dem Gekreuzigten schöpferisches Leben, der zweite Adam, der Christus in die Menschheit eingetreten sei, der nun auferstanden ist und die Menschen, die sich ihm öffnen, umwandelt zu neuem Leben, das ist das Zeugnis des Neuen Testamentes, derer die er umwandelt wie Petrus und Paulus, dann der Gemeinden, die ein neues Gemeinschaftsleben begannen, und der Kirche, die durch die Jahrhunderte geht, nicht da, wo sie rechte Lehre hat sondern da, wo sie rechtes Leben hat und es schaffend, Menschen umwandelnd künden kann.

Nun wurde uns eines völlig deutlich — wenigstens den, die sehen *wollen:* Der christliche Glaube hat ganz gewiss viele Vertreter, die durch ihre persönliche Haltung Wahrheit und Güte in der Welt verbreiten, Nöte überwinden, Kräfte ausstrahlen. Viele einzelne Menschen innerhalb der Menschheit sind Christen in Kraft. — Aber dies Christentum hat nicht mehr die Macht, den Massen der Menschheit den Sinn ihres Lebens zu zeigen, sie so zu erfassen, dass sie beginnen, ihr Leben und Arbeiten in seinem Sinne zu gestalten. Noch weniger hat es die Kraft, eine die Massen erfassende Autorität zu sein, die wieder eine gemeinsame Grundlage der Gesellschaft und ihrer Gestaltung wirken könnte. Ja — wo Staatsmänner oder Wirtschaftsführer an entscheidenden Stellen sich zum christlichen Glauben bekennen, machen sie bewusst oder unbewusst durch ihre handeln deutlich, dass für die Grundlegung ihrer gestaltenden Arbeit ihr Glaube nicht massgebend sein kann sondern das kluge Sichführenlassen durch die Umstände, oder durch herrschende Interessen.

Wieder steht die Frage des Marxismus vor uns. Er gestaltet die von ihm beherrschten Gebiete durch die gewaltige geistige Macht, mit der er Menschen ergreift, die seine ausführenden Organe in der Gestaltung der Wirklichkeit werden. So hebt er die bisher weit zurückgebliebenen Völker wirtschaftlich in eine rasch aufsteigende Entwicklung, indem er sie gleichzeitig mit einer neuen — aus seinem Selbstverstehen gewirkten — geistigen Zielbewusstheit erfüllt.

„Auch Symbole haben ihre Stunde", sagt Buri. Ist die Stunde der christlichen Symbole abgelaufen? Hat also der Marxismus recht? Ist damit die Zeit des Evangeliums vorüber? Oder werden uns neue Symbole geschenkt werden? Hängt das nur von den rätselhaften Fügungen Gottes ab? Oder hat hier der Christ, die Kirche, die Christenheit etwas zu bedeuten? Stand es nicht immer in der Geschichte so, dass es die Verstocktheit der „Frommen" war, die der Botchaft die Wege verbaute? — Kann man unter allem Festhalten an den Symbolen „verstockt" sein?

Fritz Buri hat sehr einschneidende und richtige Ausführungen darüber, dass das Selbstverständnis in einem dauernden Ringen sich selbst in seiner Darstellung vor sich und andern korrigieren muss, prüfen muss an all den wissenschaftlichen Erkentnissen — ich würde hinzufügen gesellschaftlichen „praktischen Erfahrungen" — die ihm die Wirklichkeit deutlich machen, in der er steht, die er bewältigen muss.

„Der geschichtlich Verstehende befindet sich nicht als fremder Beobachter am Ufer des Stromes der Geschichte, sondern erfährt sich als selber in diesen Strom hineingenommener, von ihm Ergriffener und Getragener — aber so, dass auch dieses Bild nicht zu einem objektiven Geschichtsbild gemacht werden kann, sondern den bildhaft-mythisch-symbo-

lischen Ausdruck geschichtlichen Selbstverständnisses darstellt und Wahrheit nur für den dies Selbstverständnis Vollziehenden bedeutet.

... Die Reflexionen über diese geschichtliche Situation und das in ihr sich vollziehende Verstehen können vor Kurzschlüssen nur bewahrt bleiben durch die Anwendung logischen Denkens und gegenständlichen Erkennens. Wie durch das Inbetrachtziehen der Geschichtlichkeit der Verstehenssituation die Verabsolutierung abstrakter Erklärungsprincipien verhindert wird, so reinigt umgekehrt das gegenständliche Denken die Situationen der Geschichtlichkeit von Beliebigkeit und Willkür, Selbstbehauptung und Intoleranz. Wissenschaftliches Erkennen führt an die Grenze der Geschichtlichkeit, innerhalb derer es entspringt, und verhilft Geschichtlichkeit zur notwendigen Erhellung ihrer selbst ... Hier folgt also nicht mehr ein subjektives Denken auf ein objektives Erklären, sondern hier erhellt sich die Wahrheit des Verstehens, indem das Selbstverständnis in seiner Geschichtlichkeit sich ständig durch das an ihm scheiternde geschichtswissenschaftliche Erkennen in Frage stellen lässt" (S.388/9).

Von einer Dialektik der beiden Erkennensarten spricht Buri an einer andern Stelle.

Sollte nun diese Dialektik nicht gerade in der Entstehung und im Weiterwirken der Symbole, in ihrem dauernden Neugeformtwerden in der Verkündigung seine Rolle spielen, d.h. aber: Sind die Symbole wirklich Sprache des Unbedingten, oder sind sie der vom Menschen in dieser seiner geschichtlichen Situation mit Notwendigkeit geformte „symbolische" oder richtiger „Bildhafte" Ausdruck seines Sichselbstverstehens in seiner Ergriffenheit vom Unbedingten als Mensch dieser Zeit, dieser geschichtlichen Aufgabe?

Dann aber *wäre das Entscheidende, das Zusammentreffen mit dem Unbedingten gar nicht das Sichselbstverstehen.* Auch es wäre eine Folge des Geschehens. Das Zusammentreffen mit dem Unbedingten wäre *jener schöpferische Akt,* der uns *umwandelt* in unserer ganzen *Haltung, unserm ganzen Sein.* In diesem Umgewandeltwerden ringen wir zugleich um eine eigene, neue Einstellung zur Welt, zum Mitmenschen, und darin zu einem neuen Verstehen unserer selbst. In diesem Ringen, in dem wir die Aufgabe und Haltung des neuen Menschen im Bewusstsein erfassen und zu eigenem klaren Sein erheben und uns fähig machen davon zu reden, zu künden — immer bedingt durch die Haltung des neuen Seins — entsteht das Symbol, das Bild. Es ist Bewusstwerden des uns unbedingt schaffenden und fordernden für uns, und die Gemeinschaft-Gesellschaft, in der unsere Aufgaben liegen.

Das aber ist die Wirklichkeit, die uns im Evangelium verkündet ist. In ganz verschiedenen „Symbolen" künden schon die Evangelien, Paulus, Johannes, was Jesus ihnen bedeutete, was der Auferstandene ist. Was er an ihnen wirkt ist eindeutig. Er riss sie aus ihrer Gebundenheit an Autoritäten heraus und wurde ihnen umschaffende Autorität, in der sie eine frohe Erneuerung und Klärung ihres eigenen ganzen Daseins erlebten; dass die Verheissung des Schöpfers, sie sollten vollkommen werden wie er vollkommen ist, sie sollten Glieder seiner Reiches der Wahrheit und der Liebe werden, über sie trat und ihnen Lebensgestaltende Kraft wurde.

Nun versuchten sie — in verschiedener Weise, weil sie auch zu verschieden geschichtlich bedingten Menschengruppen sprachen — Bilder zu finden, die diese Verheissung weitertrugen und die dann schöpferisch an den Menschen aufleuchten liessen, was ihnen geschehen war. In ihrer

verschiedenartig gestalteten Verkündigung ging Jesu forderndes Rufen, verheissende Freude und die in dies Reich hineinziehende Macht von Friede, Gerechtigkeit und Freude weiter.

Gehen wir streng geschichtlich erkennend vor, so müssen wir feststellen, das Luther den Paulus missverstanden hat. Alle die von Paulus geprägten Bilder und Vorstellungsreihen treten bei ihm in andere Zielrichtung und erhalten ein sehr anderes Gepräge. — Und doch hat Luther durch Paulus jene Schöpfermacht des Geistes empfangen, in der es das Evangelium von der Freiheit der Kinder Gottes neu formt, den Bildern neue Prägung gibt, und in der ihnen neue schöpferische Macht geschenkt wurde.

Mit ihm selbst begann aber schon das Verhängnis. Diese Leben kündende Bilder wurden gewandelt in eine unfehlbare Lehre, ihre innere Autorität wurde nicht glaubend zum Wirksamen gemacht sondern in Erziehung und staatlicher Zucht wurde das alles als das, „was man glauben muss" den Menschen geboten, und jene Formung einer neuen Grundlage des Gesellschaftslebens, die sich angebahnt hatte, konnte nicht ausreifen.

Hier haben wir die Bedeutung der Bilder — ich würde sie nicht Symbole nennen.

Sie brechen in einem Menschen hervor als das *Bewusstwerden des Vorgangs, in dem er gefordert und gestaltend bewegt ist von der Macht des lebendigen Jesus Christus.* Da sie Eintreten ins Bewusstsein sind, sind sie von dem Bewusstsein geformt, das dieser Mensch ist. So sind die Schauungen des Auferstandenen schon gefasst von solchen historisch geprägten Bewusstsein. Jeder dies aussprechende Begriff, jedes Bild ist so entstanden. Der kündende Mensch muss Bilder schaffen, in denen er das Gewaltige ausspricht, was ihm als Verheissung über sein Leben getreten ist, was ihm geschah und was sein Bewusstsein fassen musste und, was er nun künden muss als Verheissung für alle, als Grundlage neuer Gestaltung des Zusammenlebens und Zusammengehörens der Menschen.

Diese Verkündigung wird als bezwingende Wahrheit erfahren von andern, die sie hören. Sie werden mit dem Kündenden und unter einander zu einer Lebensgestaltung zusammengefasst, in der Gemeinschaft wird, was jeden umgestaltete. Umgestaltung der Gemeinschaft beginnt.

Die Erfassten müssen weiter künden, und so pflanzt sich die kündende Schau und die umgestaltete Gemeinschaft in ihrer Formen weiter. So lange sie lebendig sind, wandeln sich die kündenden Bilder mit der Situation und Bestimmtheit des Bewusstseins, das zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Umgebungen sie aufnimmt. Es wandelt sich auch die Form der Gemeinschaft, zunächst immer neue Gebiete und Aufgaben des Lebens erfassend und gestaltend.

Dann aber kommt die Zeit, wo die Energie der schaffenden Wirklichkeit eine Leben gestaltende Form wurde, in der Menschen ihr Menschsein befriedigt meinen, erfahren. Immer noch werden die neu hinzutretenden Menschen, die Jugend geformt und wird Gemeinschaft gestaltet. Aber es ist ein Hineinwachsen in ein Geformtes, das das ganze Leben regelt und keinen Drang darüber hinaus mehr hat. Man hört auf in echter Liebe über das gewohnte Bild der Gesellschaftsgestaltung hinaus zu fragen, zu erkennen, wo sie versagt, und Menschen an ihr und in ihr leiden und von ihr zerstört werden. Religion wird die das selbstverständlich hingenommene Gefüge tragende und heiligende Kraft. Die Haltung ist da, in der nun so lange, lange auch unsere gegenwärtigen Kirchen befangen sind. Das ist etwa die Lage der Kirche seit Konstantin und im umge-

brochenen Mittelalter, auch in der Zeit nach Luther und selbst in der Aufklärung, die sich in dieser saturierten Lage mit dem Menschsein überhaupt gleichsetzte. Pietismus und die Erweckung des XIX. Jahrhunderts sind Versuche den die Verkündigung tragenden Bildern ihre alte Mächtigkeit wieder zu erringen. Sie kamen über individuelle Erweckung im Kreise der von der Entwicklung weniger zerrütteten Stände nicht hinaus.

Inzwischen war ein anderes eingetreten: Die Bilder, die Symbole, die kündenden Gemeinschaftsformen der Botschaft hatten sich als solche verfestigt. Als eine Wahrheit in sich — als eine „Weltanschauung" könnte man sagen — wurden sie verkündet und umfassten sie Menschen. Sie gaben den Menschen auch eine gewisse Haltung im Leben, da sie sie in eine geformte Gemeinschaft hineinstellten. Aber sie führten den Menschen nicht mehr zu jener Wirklichkeit, die fordernd, verheissend und schaffend uns ergreift, umschafft, in Busse und Glauben und Liebe wandelt. Man hatte und hat die geformte Lehre und kirchliche Gemeinschaft — nicht aber die lebendige, in uns und in der Gemeinschaft schaffende Wirklichkeit. In der römischen Kirche ist das völlig institutionell ausgebildet, in den anderen Kirchen ist es eine Gefahr, die immer dann akut wird, wenn die Kirche irgendwie sich als Institution gefährdert fühlt. Dann aber wird sie darin bestärkt, dass sie ihre Existenz sichern und stärken will und die klare Verkündigung der umschaffenden Macht des Evangeliums verdunkelt.

So stehen wir heute in einer Zeit, in der wir mit aller Kraft und Klarheit betonen müssen, dass die Offenbarung da war und da ist in Jesus von Nazareth und in ihm als dem Auferstandenen. Das Wunder der Umwandlung des Menschen in Busse, Glaube und wirkende Liebe, das Wunder, das uns in diesem unendlichen, unheimlichen Universum und als Glied dieser von Gewalt und Angst erfüllten Menschengesellschaft in das stille Vertrauen zu dem Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi stellt, das uns fordert und zwingt in vertrauender Liebe — und im Vertrauen auf die vergebende Macht Gottes — dieser Menschheit zu dienen, diese Menschen zu lieben als seine Brüder; das ist die Gegenwart des Auferstandenen und die weitergehende Offenbarung. Sie ist subjektivstes Erleben, *eigene Begegnung* mit ihm und ist die ins Objektive verstossende Gewalt, die ihre Verwirklichung in dieser Menschheit von uns fordert.

In dieser Gewissheit, dass er in seinem Reiche der Kommende ist, stehen wir arbeitend und zuversichtlich als seine Gemeinde in der Welt.

Wollen wir das Tiefste aussprechen, was uns geschenkt ist, so haben wir nur Bilder dafür. Bilder, die in menschlichen Begegnungen begründet, das Wesen der Begegnung mit ihm und durch ihn mir seinem Gott und Vater den Menschen künden und sie rufen, sich ihnen zu öffnen. „Der Vater", das Bild, das in die leere Unendlichkeit des All deutet und froh kündet, dass aus ihm die uns umfangende Liebe grüsst, die uns ein Ziel gesetzt hat, eine Aufgabe, und uns für sie rüstet. „Der Sohn", der ausgerüstet mit seiner Schöpfermacht, uns ergreift und in uns die Macht des „Geistes" seiner Liebe wird.

Es sind Bilder, die nie das ganze aussprechen oder darstellen können und doch genügen für das, was wir in dieser Welt für unser Schicksal und unsere Aufgabe nötig haben — die uns aber nie frei machen von der grössten der Aufgaben, uns im Vertrauen hinzugeben und in Zuversicht zu dieser kühnen Botschaft zu leben, zu arbeiten, zu sterben.

Wollen wir es in Symbolen künden, so haben wir dazu die Notwendig-

keit, dass solche Symbole in sichtbarer Gestaltung das Wesen des Menschen unter Umständen tiefer treffen und das Unaussprechbare deutlicher darstellen als Bilder und Worte. Aber sobald wir dabei wieder der Gefahr erliegen, im Symbol selbst die entscheidende Wirklichkeit zu sehen und mit dem Symbol an die Menschen die Kraft heranbringen wollen, ja in der Erregung durch das Symbol das ganze zu haben meinen, sind wir wieder in der Gefahr, das Ding, die Institution als Ersatz zu nehmen, uns von ihr tragen zu lassen, statt von der Wirklichkeit des Auferstandenen.

Calvin, die Puritaner und schliesslich vor allem George Fox und die Quäker haben immer wieder ihr warnendes Wort zu sagen:

Und wenn ich den Glauben hätte, also dass ich Berge versetzte und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts. (1. Kor. 13)

H. VON CAMPENHAUSEN
J. A. DVOŘÁČEK

Das Wunder der Auferstehung und das leere Grab

Ein Briefwechsel

„Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab" — eine Abhandlung, welche Prof. D. Dr. Hans Frhr. von Campenhausen in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften veröffentlicht hatte (2. Auflage 1958, 55 S.) — gab mir Anlass zu einigen kritischen Fragen und Erwägungen, die ich im Mai d. J. dem Verfasser mitteilte. Dabei nahm ich auch Bezug auf die Grundaussagen R. Bultmanns über das gleiche Thema in „Neues Testament und Mythologie" (1. Auflage 1941, S. 63—69). Durch die freundliche Aufnahme und gehaltvolle Beantwortung meiner schriftlichen Ausführungen konnte ein fruchtbares Gespräch zustandekommen, dessen vorläufigen Ertrag ich nun den Lesern der CV mitteilen möchte.

Zuerst also mit einigen Abstrichen die Wiedergabe meines Briefes an Prof. H. v. Campenhausen:

. . . Ich glaube zu verstehen, dass es Ihnen um wesentlich mehr geht als bloss um die historische Rekonstruierung des wahrscheinlichen Ablaufs der Ostereignisse: nämlich um die Frage „Glaube und Geschichte", bzw. „historisches und eschatologisches Geschehen" in dem zentralen Bereich der Auferstehung Christi. Gerade dieses theologische Anliegen halte ich für sehr wesentlich, sofern es sich gegen „das Bündnis, das ein vermeintlich besonders radikaler Glaube mit dem historischen Skeptizismus schliesst" (54), wendet. Sie sagen mit Recht: „Die Glaubwürdigkeit der Botschaft ruht nicht auf rein historischen Beweisen . . . Aber man darf die Geschichte darum doch nicht etwa für bedeutungslos erklären. Sie gehört vielmehr notwendig in das Zeugnis mit hinein, und dieses würde ohne sie seinen Sinn verlieren." (53) Es ist unschwer zu erkennen, dass Sie sich damit in Kontroverse mit diesbezüglichen Aussagen Bultmanns befinden, welche er etwa in diesen Sätzen formuliert hat: „Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage nicht interessiert . . . Es wäre nämlich eine Verirrung, wollte man hier zurückfragen nach dem historischen Ursprung der Verkündigung, als ob dieser ihr Recht erweisen könnte." (op. cit. 66 f.) Es ist zu fragen, ob dieser augenscheinliche Gegensatz wirklich so krass gemeint sein muss, wie er klingt: wenn man nämlich diese Aussagen Bultmanns in die eigentümliche Dialektik seiner geschlossenen Darstellung hineingestellt sieht. Etwa in dem Sinne, in welchem er z. B. über die EKKLESIA beides zugleich sagen kann: „Gemeinde ist ein eschatologischer Begriff; . . . sie ist kein historisches Phänomen in dem Sinne der Weltgeschichte." (68) — „Die Kirche: ein soziologisches, historisches Phänomen; ihre Geschichte historisch, geistesgeschichtlich verständlich! Und dennoch alles eschatologische Phänomene, eschatologisches Geschehen!" (69) Alles also eingebettet in „die Paradoxie der

neutestamentlichen Verkündigung: die Paradoxie nämlich, dass Gottes eschatologischer Gesandter ein konkreter Mensch ist . . . Joh. 1, 14." (68) Sofern nun diese echte Paradoxie weder aufgelöst noch auseinandergerissen wird, glaube ich das berechtigte Anliegen beider Lehrer wesentlich in einer höheren Einheit sehen zu dürfen: die eine Feststellung ergänzt dialektisch die andere und wäre nur isoliert falsch . . .

Über das Christusgeschehen im Ganzen muss wohl grundsätzlich festgestellt werden: seine heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit kann dem Glauben nicht die historische Erforschung, sondern allein das Kerygma erschliessen. Dieses Geschehen ist seinem Wesen nach ein verborgenes MYSTERION, es ereignet sich aber in dieser Welt und ihrer Geschichte und hinterlässt hier darum eine sichtbare empirisch-historische „S p u r". (Wie etwa jedes verborgene Wunder der Sündenvergebung in die Existenz und Koexistenz der Menschen tief eingreift und in ihrem Leben auch empirisch erkennbare Spuren aufweist, die wiederum zum „sichtbaren Zeichen" für Andere werden können.) Diese Zeichen des Christusgeschehens sind zwar durchwegs und prinzipiell zweideutig (sie können also nach Belieben auch „nur-historisch" miss-deutet werden), gehören aber mit zu der vollen geschichtlichen Wirklichkeit dieses Geschehens in der empirischen Welt (Joh. 1, 14). In diesem Sinne darf „die Frage nach dem einfach Geschichtlichen" nicht als theologisch irrelevant für den Realismus des christlichen Glaubens missachtet werden; hier sehe ich den eigentlichen Schnittpunkt zwischen Glaube und Geschichte gegeben.

Und hier will ich nun an die Ergebnisse Ihrer historisch-kritischen Darstellung über den Ablauf der Osterereignisse anknüpfen . . . Mein kritischer Einwand richtet sich hauptsächlich gegen die Schlussfolgerung auf S. 52: „Wer die leibliche Auferstehung annehmen möchte, verlässt den Bereich des analogisch Verständlichen und damit den Bereich jeder mit historischen Mitteln durchführbaren Diskussion. Doch wird dies den, der an Jesu leibliche Auferstehung glaubt, nicht schrecken. Da es sich hierbei in der Tat um ein in jedem Sinne einzigartiges Ereignis handeln soll, mit dem der neue AION beginnt und an dem die alte Welt mit ihren Gesetzen darum wirklich endet, erscheint die natürliche Unmöglichkeit, etwas Derartiges als ‚wahrscheinlich' anzunehmen, eher geradezu als notwendig und theologisch sozusagen ‚natürlich'. Schwierig ist die Lage nur für den, der den Auferstehungsglauben ernst nehmen möchte, die leibliche Auferstehung jedoch für überflüssig oder gar für unannehmbar hält." Hier wird also wohl ein „Mirakel" angenommen, das nicht nur die schöpfungsmässige Ordnung und Kausalität dieser empirischen Welt schon mitten in ihrem historischen Fortbestand radikal durchbricht, sondern das vor allem auch aus dem Rahmen des paradoxen Christusgeschehens vor und nach Ostern wesentlich herausfällt! Das Wunder dieses Geschehens zeichnet sich nämlich durch eine Verborgenheit und Zweideutigkeit aus, die es dem Unglauben möglich macht, alles lückenlos auf „natürliche" Weise (historisch, psychologisch) zu „erklären". Die Verborgenheit und Zweideutigkeit des leeren Grabes hingegen wäre nicht in demselben Sinne prinzipiell, sondern nur zufällig. Wie soll man es aber verstehen, wenn Sie die Auferstehung Jesu u n d die Entdeckung des leeren Grabes als „ein in jedem Sinne einzigartiges Ereignis" bezeichnen, „an dem die alte Welt mit ihren Gesetzen wirklich endet"? Wohl nehmen wir im Glauben bereits teil an dem neuen AION, leben jedoch auch nach Ostern zugleich in einer Welt, die mit ihren empirischen Gesetzen durchaus n i c h t zu Ende gegangen ist! Was ich damit meine, will ich an einem praktischen

Beispiel aus dem Christenleben veranschaulichen: Wenn uns jemand durch den Tod entrissen wird, warum hören wir dann (trotz Joh. 14, 12f) auf, um seine Wiedergenesung, bzw. um das Wunder der Totenerweckung zu beten? Wohl nicht aus Unglauben, sondern weil wir eben im gehorsamen Glauben die Tatsache des Todes als Gottes bestimmte Antwort und als radikale Grenze anerkennen müssen, die er uns in dieser Welt auferlegt hat. Damit ist aber etwas Allgemeingültiges erkannt: Der Kausalnexus dieser empirischen Welt wird, solange sie in ihrer bisheringen (schöpfungsmässigen) Ordnung fortbesteht, keineswegs suspendiert — weder durch das Christusgeschehen, noch durch den Glauben an Christus. Der Christ nimmt ihn deshalb gerade auch im Glauben als gottgegebene, wenn auch nur „vorläufige" Ordnung durchaus ernst. Das heist aber in unserem Fall: der irdische Leib Jesu von Nazareth ist in gleicher Weise wie mein eigener den physischen Gesetzen der Materie unterworfen gewesen. Ein auf wunderbare Art leergewordenes Grab erweist sich als historische Unmöglichkeit, an der zugleich „die Unmöglichkeit der Repristinierung des mythischen Weltbildes" (Bultmann 28f) beispielhaft illustriert werden kann . . .

In einem Brief an Prof. R. Bultmann stellte ich einst die Frage nach dem sachlichen (unmythologischen) Zusammenhang zwischen der Botschaft von der Sündenvergebung und dem Ereignis des Kreuzes und der Auferstehung Christi. Seiner Antwort vom 15. 2. 1944 entnehme ich nur drei Sätze: „Sie haben darin völlig recht, dass die Interpretation der Osterbotschaft der fragwürdigste Teil meiner Schrift ist, und ich bin dankbar für jedes Wort, das hier weiterführt. Dass der Zusammenhang der Rede vom Kreuz und der Osterbotschaft mit dem Kerygma von der Sündenvergebung kein zufälliger ist, müsste durch den Aufweis des Zusammenhangs zwischen Sünde und Tod gezeigt werden. So würde auch deutlich werden können, in welchem Sinne das Ostergeschehen als unsere Sündenvergebung interpretiert werden muss." Dieser Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod klingt mir jedoch in dieser Knappheit nahezu — mythologisch. Zur eigentlichen Aufdeckung jenes tiefsten Zusammenhangs können wir doch wahrscheinlich nur so vordringen, dass wir aus dem NT noch ein wichtiges Moment herauslesen und ernstnehmen: Es geht hier nicht nur um die heilsgeschichtliche Tat-S a c h e des Ostergeschehens, sondern um lebendige Begegnung mit der P e r s o n des gekreuzigten und auferstandenen Herrn; um die eschatologische (Begründung der) Gegenwart Jesu Christi, die eine neue Existenz schafft, indem sie ins Leben der Jünger und der Gemeinde die Versöhnung hineinträgt (2. Kor. 5, 17ff). Eine gute Illustration dazu bietet z. B. Joh. 21, 15ff: der mit Untreue belastete Petrus empfängt in der Begegnung mit dem Auferstandenen von neuem Vergebung und Auftrag. Das Leben allein aus Gnade, in Versöhnung und neuer Glaubensgerechtigkeit kann Wirklichkeit werden — durch die tragende eschatologische Gemeinschaft und Realpräsenz des Gekreuzigten und Auferstandenen (sonst bleibt man meist nur in Theorie und Weltanschauung stecken). Es ist meinerseits d i e Frage an R. Bultmann, ob er dieses Moment der KOINONIA SYN CHRISTO so bejaht, wie es die von ihm häufig zitierten Paulusworte (besonders aus 2. Kor. auf S. 65ff) postulieren.

In unserer Auseinandersetzung besteht ein grundlegender Konsensus im Verstehen der Auferstehung Christi (in ihrer Einheit mit dem Kreuz) als des entscheidenden Heilsereignisses — als d e s Wunders, welches in seiner Bedeutsamkeit allein dem Glauben sichtbar ist, in der empiri-

schen Ebene aber auch bestimmte Spuren aufweist. Diese gehören mit ins Zeugnis hinein und sind deshalb auch theologisch relevant, jedoch durch „wesentliche" Zweideutigkeit aller Wunder Gottes im Christusgeschehen gekennzeichnet. Das leere Grab steht aber unter ihnen als ein störender mirakulöser Fremdkörper. Die Legenden vom leeren Grabe mögen einst ihre positive kerygmatische Funktion gehabt haben; heute müssen sie aber entmythologisiert werden, damit sie nicht zum falschen Skandalon werden. „Der entscheidende Anstoss, der alles ins Rollen brachte", sind allein die eigenartig „zweideutigen" Ostererscheinungen und Begegnungen des Auferstandenen. Neben diesen Christusbegegnungen, welche die verzagte Schar der Jünger zu Aposteln machten, können wir als „historische Spuren" zugleich nennen: die Entstehung des Osterglaubens, der Osterbotschaft und der sichtbaren Gemeinde. „Alles Phänomene, die der historischen, der soziologischen, der psychologischen Betrachtung unterliegen, und die doch für den Glauben eschatologische Phänomene sind" (Bultmann, op. cit. 69). In alledem geht es letztlich um die Realpräsenz Christi, die im Ostergeschehen Wirklichkeit und zugleich Verheissung für uns geworden ist: Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende (Mat. 28, 20). —

Diesen Brief beantwortete Herr Prof. von Campenhausen am 17. Juli 1961; er schreibt u. A.:

... Ich darf nur bemerken, dass meine kleine Schrift naturgemäss keineswegs allgemein auf Zustimmung gestossen ist — ganz abgesehen von den „dogmatischen" Konsequenzen, deren Abwehr manche Kritiker sehr deutlich bei ihrer Kritik bestimmte. Meinerseits fühle ich mich in den historischen Fragen von solcher Voreingenommenheit tatsächlich weitgehend frei: mein Glaube an den Auferstandenen würde keinen Stoss erleiden, wenn das Grab nicht „leer" gewesen sein sollte ... Aber diese meine „Neutralität" ist für mich vielleicht kein Lob. Ich bin zwar überzeugt, dass man so und so an den lebendigen, auferstandenen Christus glauben und Christ sein kann; aber das heisst nicht, dass beide Entscheidungen gleich richtig oder theologisch überhaupt gleichgültig wären. Ich sehe mich nur ausserstande, hier eine sichere Entscheidung zu vollziehen, und sehe keine Schande darin, dies offen auszusprechen — obschon der historische Befund so, wie ich ihn sehe, den Theologen in eine ganz bestimmte Richtung zu drängen scheint.

Eben hier setzen nun Ihre Bedenken ein. Wenn man das leere Grab tatsächlich als „historisch" nehmen und in seiner historischen Tatsächlichkeit von der „Auferstehung" aus deuten möchte, so scheint Ihnen nicht nur der Rahmen des im üblichen Sinne zwingend „Beweisbaren" verlassen (was ich zugegeben habe), sondern gleichzeitig auch ein „Mirakel" behauptet und „der Kausalnexus dieser empirischen Welt" in einer Weise gesprengt zu sein, die dem Wesen des eschatologischen Glaubens widerspricht und ihm ein „falsches Skandalon" in den Weg stellt. An diesem Punkte versuchen Sie es sogar mit einem historischen Argument (das mir auch sonst schon entgegengehalten worden ist): „Wieso fehlt jede ausdrückliche Mitteilung über das leere Grab im ältesten Zeugnis des Apostels Paulus, wenn sie ihm doch bekannt sein müsste", und die Entdeckung des leeren Grabes andererseits, wie ich selbst gesagt habe, „der entscheidende Anstoss" war, „der alles ins Rollen brachte". Ich glaube, diese Frage lässt sich schnell beantworten; sie beruht vielleicht nur auf einem Missverständnis des von mir gebrauchten Ausdrucks. Das „entscheidende Ereignis" war die Entdeckung des leeren Grabes nur in

dem Sinne, dass es den Jüngern den ersten Anstoss vermittelt, den Gedanken an eine mögliche Auferstehung nahegelegt und den Zug nach Galiläa veranlasst hat; für ihren Osterglauben war es aber ganz und gar nicht entscheidend, vielmehr wird in allen evangelischen Berichten gerade das Gegenteil mit Absicht und Nachdruck festgehalten. Das blosse Faktum des leeren Grabes konnte und musste „zweideutig" bleiben, bis der Auferstandene selbst den Jüngern erschien und ihnen erst dadurch Gewissheit vermittelte. Dies allein ist der geschichtliche „Grund" ihres Glaubens und der Inhalt ihres ersten „Zeugnisses". Ich finde es danach in keiner Weise überraschend oder seltsam, dass auch Paulus sich damit begnügt, in seinem denkbar knappen Bericht die entscheidenden Osterbegegnungen mit Christus selbst zu nennen, und alle historisch vorausgegangenen Dinge und näheren Umstände ohne weiteres beiseite lässt.

Es scheint mir nur wahrscheinlich, dass Paulus ebenso wie die übrigen Christen der Urgemeinde die leibliche (wenn auch nicht „fleischliche") Auferstehung gar nicht anders zu denken vermochte als so, dass der alte Leib in den neuen irgendwie verwandelt, von ihm aufgezehrt und zum Verschwinden gebracht wurde. Hierüber kann man allerdings vielleicht noch streiten, und erst recht kann man darüber streiten, ob eine entsprechende Annahme auch für uns heute noch nötig oder überhaupt möglich sei. Die Antwort hängt davon ab, wie man sich die „Kontinuität" der Person und das Verhältnis der künftigen zur gegenwärtigen Welt denken möchte — oder besser (da hier alles Denken und Vorstellen zweifellos gänzlich am Ende ist), welchen Raum man dem eschatologischen Geschehen und der „Spur", die es in dieser Welt gelassen haben mag, tatsächlich meint zubilligen zu können oder absprechen zu müssen. Ich komme, wie gesagt, für meine Person zu keiner Entscheidung, werde aber den Verdacht nicht los, dass Ihre von unserem gemeinsamen Lehrer (Bultmann) bestimmte Entscheidung, wonach die strikte Geschlossenheit unserer empirischen Weltordnung selbst gedanklich um gar keinen Preis alteriert werden dürfe, eine nach beiden Seiten hin allzu dogmatische Vorwegentscheidung bedeute ...

Die eigentliche Frage, die Sie im Auge haben, scheint mir also zu sein, in welchem Sinne der Glaube an die Voraussetzungen „dieses Aions" gebunden bleibt und inwiefern er sie trotzdem — eben als Glaube — überschreiten muss und überschreiten kann. Wir sind uns darin einig, dass wir gerade als Christen damit ernst machen müssen, dass unsere Auferstehung noch nicht erfolgt ist (2. Tim. 2, 18) und dass wir nach wie vor in dieser fortbestehenden Welt und ihren Ordnungen leben, die sich nicht im Namen des Glaubens verleugnen lassen. Gott ist zwar gewiss schon heute allmächtig und der Herr der Welt; aber er wirkt in der Verborgenheit und nicht durch eine sichtbare Aufhebung dessen, was ihr Wesen ausmacht. Zwar hat gerade Bultmann schön gezeigt, dass der Glaube, der Gott anruft und seiner Macht vertraut, insofern ständig über diese Welt hinausgreift und ihre Gesetze gewissermassen beiseite schiebt; aber der christliche Wunder-Glaube hat nicht die Aufhebung dieser Gesetze als solcher im Auge und ist auch nicht darauf aus, von hier aus den Unglauben zu „widerlegen". Es ist uns, wie Ihr Beispiel zeigt, nicht möglich, um die plötzliche Wiederkehr eines Toten in diese unsere Welt oder sonst um ein beliebiges „Mirakel" zu beten, dass im katholischen Sinne gerade darin sein Wesen hätte, die bestehende Weltordnung und ihren „Kausalnexus" zu zerreissen. Das Rechnen mit solchen Möglichkeiten war jahrhundertelang eine harmlose Naivität und kann es auch heute noch sein

(sie muss nicht gleich um jeden Preis gewaltsam „entmythologisiert" werden); aber dort, wo sie sich gegen unser wissenschaftliches Denken zu einer pseudotheologischen Forderung verfestigt, handelt es sich kaum mehr um Glauben, sondern um Schwärmerei, die das „noch nicht" verleugnet, in dem wir als Glaubende (nicht im Schauen) zu leben haben. Die Frage ist: lässt sich auch die Auferstehung als Geschehen und Erfahrung der Jünger im Zeichen dieses „noch nicht" begreifen? Das möchte ich verneinen, und dabei weiss ich mich in Übereinstimmung mit dem ganzen NT, das der Auferstehung eine Sonderstellung gibt: sie ist nicht einfach ein Wunder oder „Zeichen", wie es viele gibt, sondern sie ist die Vollendung des Lebens Jesu als Anfang vom Ende, d. h. der Anfang der beginnenden Gottesherrschaft und das beginnende Ende der bisherigen Welt. In dieser Bedeutung ist sie die tragende Voraussetzung der eschatologischen Glaubensgewissheit.

Das heisst natürlich nicht, dass das Auferstehungszeugnis für ein „vernünftiges" oder besser: unvernünftig-menschliches Urteil, das allein „empirische" Gegebenheiten d i e s e r Welt als Wirklichkeiten anerkennt, jemals bewiesen oder überhaupt glaublich werden könnte. Aber die Frage der Beweisbarkeit ist von der Frage der Wirklichkeit an dieser Stelle unbedingt zu trennen. Wenn der tot-gewesene Christus seinen Jüngern in Person als der ewig Lebendige wieder erschienen und begegnet ist, so i s t die Weltwirklichkeit, die wir kennen, damit auf alle Fälle und schlechterdings gesprengt. Ich freue mich, dass dieses Moment der realen und „persönlichen Begegnung mit dem Du des gekreuzigten und auferstandenen Herrn" auch für Sie der unaufgebbare Kern des Ostergeschehens bleibt, der sich in keiner Weise begrifflich eliminieren lässt, ohne dass die Sache selbst preisgegeben würde. Damit ist aber — im Gegensatz zu dem, was Sie schreiben — die Welt mit all ihren „empirischen Gesetzen" an entscheidender Stelle, nämlich durch Christus, wirklich schon „zu Ende gegangen", mag sie für uns auch noch so sehr fortbestehen ...

Ist dies richtig, so kann ich den Schrecken vor der „Massivität" des leeren Grabes nicht mehr ganz verstehen. Ist die Annahme einer solchen „Spur" des platterdings Unbegreiflichen wirklich in einem grundsätzlich anderen Sinne „skandalös" als die Behauptung einer Osterbegegnung der Jünger mit dem Auferstandenen? Etwa weil hier der Raum der „Natur" und nicht allein der menschlichen „Geschichte" vom Ende gestreift wird?... Ich habe die „Zweideutigkeit" des leeren Grabes nicht bestritten und sehe sie als grundsätzlich unüberwindlich an; ich bin persönlich, wie gesagt, hinsichtlich der Auferstehung auch nicht an einer bestimmten Vorstellungsform interessiert, obschon ich das Faktum des leeren Grabes für historisch halten möchte; aber die Fragen, die sich hier stellen, kann man m. E. nicht dadurch abschneiden, dass man unsere empirische Welt für geschlossen und das, was in ihr nicht Raum hat, für unwirklich erklärt. Gewiss duldet unser Weltbild keine Abstriche und keine „mythologischen" Reste; es kennt auch kein Ende und kein Jenseits ihrer selbst und kann es nicht kennen. Eben dies aber ist die Behauptung, die der Glaube verficht — nicht als blosse, frei schwebende Überzeugung, sondern als bestimmte, geschichtliche, wohlbegründete Erfahrung. Damit ist die Grenze unseres Denk- und Vorstellungsvermögens erreicht, und es wäre kindisch, die behauptete Erfahrungstatsache in diese unsere Welt noch irgendwie einbauen und mit unseren wissenschaftlichen Mitteln plausibel machen zu wollen. Der Übergang vom Tod zum ewigen Leben ist genau so unbegreiflich wie die künftige Bruchstelle von Zeit und Ewigkeit. Es

gehört aber zu unserem Glauben, dass dieser Übergang künftig wirklich werden wird, so wie er von Christus einmal bereits vollzogen ist. Das haben die ersten Zeugen erfahren. Wir können es wohl ablehnen, dieser Erfahrung zu glauben, weil ihr Zeugnis, so zuverlässig es sein mag, etwas innerhalb der Welt eben doch „Unglaubliches" betrifft; aber wir können ihnen ihren Glauben so, wie sie ihn bieten, andererseits auch nicht verbieten: denn wir haben keine Masstäbe an der Hand, diese Erfahrung zu überprüfen und im voraus für möglich oder unmöglich zu erklären. Das folgt aus dem Sinne, den die Auferstehung hat: das wirkliche Ende dieser Welt zu sein. Eben darum regen mich Schwierigkeiten, Dunkelheiten und offen bleibende Fragen an dieser Stelle auch nicht so sehr auf. Das, was das alte Zeugnis im Grunde sagen will und sagen kann, ist ja dennoch klar, und ich weiss wohl, warum ich ihm Glauben schenke.

Zum Schluss erwarten Sie von mir noch ein Wort darüber, wie ich hiernach zu den Aufstellungen unseres gemeinsam verehrten Lehrers Bultmann stünde. Über die schwierige, aber wahrhaft zentrale Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Auferstehung, Sünde und Tod will ich mich jetzt nicht äussern (man müsste hierzu wohl bei dem einsetzen, was Jesus in seinem irdischen Leben gewirkt und bedeutet hat — dazu ist die Auferstehung das Siegel). Aber es ist klar, dass Bultmann die Ansichten meines Schriftchens nicht nur historisch an vielen Punkten kritisieren kann, sondern dass er auch die dahinter stehende theologische Anschauung als durchaus schief empfinden musste und empfunden hat. Für Bultmann ist die Auferstehung kein „historisches" Ereignis, wie er auch die Eschatologie als „Schlussgeschichte" durchaus ablehnt. Das dies nicht, wie törichte Gegner meinen, die Auflösung der Christusbotschaft in ein subjektiv-psychologisches Meinen, sondern die paradoxe Bejahung der schlechthin verborgenen Wirklichkeit Gottes bedeuten soll, ist mir klar. Aber ich bin so „mythologisch" oder historisch, meinerseits weder auf eine unbegreiflich wirkliche Auferstehungsgeschichte noch auf eine universale und reale Eschatologie verzichten zu können, wie sie Bultmann im Namen der Vernünftigkeit und „Geschichtlichkeit" bekämpft. Dabei sehe ich wohl ein, dass eine derartige Behauptung zwangsläufig in die schwierigsten Antinomien hineinführt. Ich tröste mich nur damit, dass ohne Bejahung dieser „heilsgeschichtlichen" Glaubenssätze der theologische Durchbruch von der Geschichtlichkeit zur Geschichte nach meiner Beobachtung nirgends gelingen will und, wie ich meine, auch gar nicht gelingen kann; und ich hoffe, ich werde um meines inkonsequent wirkenden Bekenntnisses willen nicht mit Bultmanngegnern in einen Topf geworfen, die das eigentliche, t h e o l o g i s c h e Anliegen unseres Meisters von vornherein nur als Unglauben, d. h. überhaupt nicht begreifen können. Denn ich möchte im Verständnis dessen, was Glaube ist, lieber mit Bultmann verdammt, als von seinen Gegnern gerecht gesprochen werden. Aber bleiben wir, so oder so, bei Ph. 1, 18. —

Meine Antwort auf diesen Brief enthält zwei recht verschiedene Gedankenreihen: die erste knüpft unmittelbar an das, was Prof. v. Campenhausen in seinem Schreiben ausführlich darlegt, an; die andere versucht sodann das Thema unseres Gespräches in das Licht der christlichen Auferstehungs h o f f n u n g zu stellen, um es auch von daher nochmals zu beleuchten. Dem Inhalt meines zweiteiligen Briefes vom 1. August d. J. entnehme ich Folgendes:

— „D a s l e e r e G r a b" nötigt uns zu theologischen Überlegungen darüber, inwiefern die Auferstehung Christi etwa „die Weltwirklichkeit,

die wir kennen, schlechterdings gesprengt" hat und also „das wirkliche Ende dieser Welt" bedeutet. In welchem prägnanten Sinn gilt eigentlich 2. Kor. 5, 17ff? Wenn wir nicht einer bedenklichen Verwirrung und „Vermengung" anheimfallen wollen, müssen wir beides zugleich bekennen: in Jesus Christus ist innerhalb unserer Geschichte eine neue Situation der Versöhnung geschaffen worden — der alte Kosmos mit allen seinen Naturgesetzen besteht jedoch in seiner empirischen Gestalt auch nach Ostern unverändert fort. Zudem ist eine christologisch begründete Unterscheidung zwischen „dem Raum der Natur und der menschlichen Geschichte" innerhalb dieses Kosmos wahrscheinlich unumgänglich. Es ist ja nicht zufällig, dass sich die Heilsoffenbarung und M e n s c h werdung Gottes schlechterdings in der Sphäre menschlicher Geschichte ereignet hat. (Diese Geschichte ist trotz aller auch hier geltender Kausalität zugleich der Raum potentioneller Freiheit, die z. B. verantwortliche Tat und Entscheidung möglich macht.) Hier ist der gottgegebene Ort des Christusgeschehens, hier allein hat das Wunder der Vergebung, Versöhnung und Erlösung zu einem neuen „eschatologischen" Sein durch den Tod und die Auferstehung Christi wirklich realen Sinn. Im Raume der „Natur" kennen wir nach wie vor zwangsläufige Kausalität, aber keine „freien" Wunder im christologischen Sinne. Naturwunder, wie sie der religiöse Glaube sucht und behauptet, welche den bestehenden Kausalnexus einfach zerreissen würden, wären ja mit dem verborgenen Wunder der Christusoffenbarung in krassem Widerspruch. Ein derartiges „Naturwunder" wäre aber zweifellos auch — das leere Grab!

Ihre Warnung vor „allzu dogmatischer Vorwegentscheidung" hinsichtlich der „strikten Geschlossenheit unserer empirischen Weltordnung" ist unbedingt ernstzunehmen. Aber trotz aller Vorsichtigkeit und Aufgeschlossenheit scheint mir eben „das leere Grab" innerhalb der Ostergeschichte d e r Punkt zu sein, wo man weder „zum Standpunkt des weltgebundenen Unglaubens hinüberwechseln" noch zum schwärmerischen Irrationalismus Zuflucht nehmen darf; wo man den von Gott geforderten Glaubensgehorsam auch durch das Ernstnehmen der Gestalt seiner geschaffenen Welt mit ihren „natürlichen" Gesetzen und Gegebenheiten konkret praktiziert.

D i e c h r i s t l i c h e A u f e r s t e h u n g s h o f f n u n g steht mit dem Ostergeschehen in einem so engen inneren Zusammenhang, dass wir bei grundlegender Untersuchung auch von hier aus einen wesentlichen Beitrag zur Lösung unserer Frage erwarten dürfen. Es gibt ja nur eine Quelle, aus der unsere eschatologische Hoffnung legitim geschöpft und entwickelt werden darf: die Tatsache der Auferstehung und Realpräsenz Christi in dem apostolischen Zeugnis der Schrift. (Solch eine konsequente biblisch christozentrische Orientierung vermisse ich leider in der bemerkenswerten Darstellung der „Jenseitseschatologie" von H. Grass — in „Dank an Paul Althaus" 1958.) Durch das Wunder des auferstandenen Herrn wird uns in der Tat eine neue „ganz andere" eschatologische Wirklichkeit und Existenz geschenkt und offenbart, welche alle zeitgebundenen religiösen Vorstellungen und Erfahrungen übertrifft, ja sogar sprengt. Daneben gibt es freilich auch eine „zweite Quelle", welche ebenfalls auf die neutestamentliche Eschatologie eingewirkt hat: die spätjüdische Apokalyptik, deren Vorstellungen und Erwartungen letzten Endes der Schatzkammer zeitbedingter Religion entstammen. (So wird die Problematik „Evangelium — Religion" auf dem Boden der neutestamentlichen Eschatologie besonders deutlich sichtbar.) Ist für die Apokalyptik vor

allem ein dualistisches Zeitschema und zugleich ein naives Festhalten an letztlich diesseitigen Kategorien und Gegebenheiten charakteristisch, so bedeutet das Osterereignis der Auferstehung Christi eine radikale Krisis sowohl des apokalyptischen Zeitschemas als auch aller diesseitig bestimmter massiver Vorstellungen von dem Wie der neuen Schöpfung. Freilich weist auch die neutestamentliche Eschatologie deutliche apokalyptische Elemente auf (wie es historisch kaum anders sein konnte); so z.B. die Naherwartung der Parusie, ihre Verknüpfung mit der Vorstellung einer kosmischen Katastrophe und der allgemeinen Auferstehung der Toten a u s i h r e n G r ä b e r n. Wahrscheinlich sind auch die Ostererzählungen vom leeren Grabe ein Nebenprodukt dieser übernommenen apokalyptischen Vorstellungen ... Nachdem die verkürzte Perspektive der Naherwartung aufgegeben werden musste, versucht man vor allem das schwierige Problem des „Zwischenzustandes" so oder so zu lösen — meist mit einer unbiblischen Unsterblichkeitslehre (animam rationalem esse immortalem non tantum per gratiam, sed et per naturam suam!) als logischer Folge der massiven Glaubensvorstellung von der Auferstehung der Toten aus ihren Gräbern am jüngsten Tage.

Aus der einzigen christologischen Quelle christlicher Hoffnung ist aber m. E. zunächst diese Glaubenserkenntnis zu schöpfen: Mit der Auferstehung Christi ist bereits mitten in der alten Welt der neue AION angebrochen. Der Übergang vom Tode zum Leben (Joh. 5,24ff; Römer 6,4f) geschieht durch Christus im Verborgenen bereits jetzt, und zwar im konkreten Leben und Sterben mit ihm. Darum, weil der Herr auferstanden ist und den Tod überwunden hat gerade in dem kritischen Augenblick, da dieser ihn sichtbar verschlungen hatte, wirkt er auch in den Seinen, die gestorben und begraben sind, im kritischen Punkt ihres Todes (ohne dass ihre Gräber freilich leer werden) die reale Auferstehung zur vollkommenen Gemeinschaft mit Ihm, die auch der Tod nicht zu vernichten vermag (Römer 8, 38f).

Allein von der Auferstehung Christi her ist sowohl die Frage nach dem Wann als auch nach dem Wie der neuen Seinsweise der Auferstandenen zu beantworten. Hier versagen alle diesseitige anthropologische Kategorien und Vorstellungen (wie Leib, Seele u.ä.); Gott allein schenkt uns nach dem „Grenzübergang" des Todes eine unbeschreibliche (1. Kor 2,9) und doch vollends reale Existenz („geistlichen Leib") von der Art des auferstandenen Herrn (Römer 8,29; 1. Kor 15,49; 1. Joh. 3,2). Der vollen personhaften Realität dieses neuen Seins geschieht kein Abbruch, wenn man die überkommene apokalyptische Vorstellung vom Hervorkommen der Toten aus ihren Gräbern preisgibt. Im Gegenteil: erst wenn die störenden apokalyptischen Schranken fallen, bekommen Aussagen wie 2. Kor 4,11-5, 10 und Phil. 1,21 ff eine wahrhaft zentrale Bedeutung. Dann erst wird im Lichte des Ostergeschehens die verborgene innere Einheit und Gleichzeitigkeit des Todes und der Auferstehung zum ewigen Leben offenbar, wobei jedwede religiöse Spekulation über „Zwischenzustand" etc. praktisch ausgeschaltet wird. So wird uns durch die Osterbotschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn die wahrhaft freimachende eschatologische Hoffnung geschenkt, in welcher wir hier voller Freude und Dankbarkeit leben dürfen: 1. Pet. 1,3! (dies war der Text der letzten Predigt Bonhoeffers; und kurz darauf sein letztes Abschiedswort: „Das ist das Ende — für mich der Beginn des Lebens.") ... Ist die oben angedeutete Interpretation der Auferstehungshoffnung, wie ich glaube, ernsthaft christozentrisch fundiert, so hat sie gar nichts zu tun mit einem unbibli-

schen Spiritualismus, geschweige denn mit irgendeiner Modifikation der Unsterblichkeitslehre. Weit entfernt von quietistischer Innerlichkeit und weltabgewandtem Individualismus schliesst sie den Realismus und die Dynamik aller wahrhaft eschatologischer Hoffnung ein, welche auf die Gemeinschaft aller Glieder Christi, ja des ganzen Menschengeschlechtes im Reiche Gottes hinzielt, „auf dass Gott sei alles in allen" (1. Kor 15,28).

Die beiden Grundlinien meiner Ausführungen schliessen sich so zu dieser Forderung zusammen: die Berichte vom leeren Grabe zu entmythologisieren und zugleich die Vorstellungen von der Erweckung der Toten aus ihren Gräbern erst bei einem kosmischen Weltende preiszugeben — d.h.: das Evangelium von der Auferstehung aus der Umklammerung durch religiöse Apokalyptik zu lösen . . .

Der Text des zweiten Briefes aus Heidelberg (vom 16. August 1961) lautet in abgekürzter Form folgendermassen:

— Ich hoffe, Sie sehen es nicht als schief an, wenn ich als Erstes versichern möchte, dass ich mich mit dem, was Sie geistlich über den Sinn und auch über den Grund („Quelle") unseres Auferstehungsglaubens sagen, der Sache nach einig fühle. Es liegt mir auch fern, Ihnen einen leeren Spiritualismus vorzuwerfen (wie es Katholiken und orthodoxe Bultmanngegner vermutlich täten). Ich fürchte eher, dass Sie mich zu den Vertretern eines „schwärmerischen Irrationalismus" zählen, obgleich ich, scheint mir, auch in Ihrem Sinne nicht eigentlich dorthin gehöre.

Ich möchte mit einem scheinbar paradoxen, aber ganz ernst gemeinten Satze beginnen: ich komme mir hinsichtlich dessen, was über die Auferstehung Christi und insbesondere hinsichtlich des leeren Grabes ausgesagt oder nicht ausgesagt werden kann, vorsichtiger und insoweit „kritischer" vor als Sie. Sie erklären aus der Gewissheit dessen, worauf es für die Begründung unseres Auferstehungsglaubens entscheidend ankommt, alles, was darüber hinausgehen und gleichsam „überhängen" könnte, als überflüssig, unwirklich und unmöglich. Ich möchte es lieber dahingestellt sein lassen und sehe für Ihre radikale Entmythologisierungsforderung keine rechte theologische Veranlassung.

Ich kann nur wiederholen, dass die — wie immer gedachte — Begegnung mit einem lebendig gewordenen Toten (und darum handelt es sich bei den Auferstehungserscheinungen jedenfalls) an und für sich schon das natürliche u n d geschichtliche Weltbild nicht weniger zerreisst als das leere Grab. Und wenn man die Auferstehung nicht immer nur im Blick auf ihren „kerygmatischen" Gehalt, sondern als ein Stück der Geschichte Christi begreift (wie sie gerade auch aus kerygmatischen Gründen begriffen werden muss), so wird die Sache noch deutlicher: denn Christus war als Mensch ganz gewiss nicht nur ein „geschichtliches", sondern auch ein natürliches Wesen — wie wir alle — und ist dennoch als ein solcher wirklicher Mensch — mit oder ohne Grabesleib — personhaft erweckt worden. Das macht die Auferstehung zu einem Ende nicht nur der „geschichtlichen" Welt, sondern der Welt schlechthin — unbeschadet der Tatsache, dass diese Welt f ü r u n s immer noch mit ihren natürlichen u n d auch mit ihren geschichtlichen Gegebenheiten tatsächlich fortbesteht.

Von hier aus teile ich Ihre Forderung, die Deutung dieser Welt zu „entmythologisieren", und bin selbstverständlich gerade so wie Sie der Meinung, dass der urchristliche apokalyptische Kalender samt der apokalyptischen Geographie und Anthropologie und, was Sie sonst noch

nennen mögen, für uns nicht mehr massgebend sein kann. Dagegen weiss ich bei der Auferstehung Jesu (und genau so beim jüngsten Tage) nicht mehr so genau, was da möglich, wirklich und wahr sein wird — sobald ich es beschreiben oder mir irgendwie vorstellen will (was ich zum Glück ja auch nicht muss und soll) ...

Dies sei nun genug. Ich habe mich zwischen den existentiellen und den orthodoxen Stuhl genau in die Mitte gesetzt, und das sieht leicht nach blosser Inkonsequenz und Verworrenheit aus. Es ist nur gut, dass das, was uns wirklich verbindet, nicht die Meinungen, sondern das Gemeinte bleibt.

So schliesst der zweite Beitrag H. v. Campenhausens zu unserem Gespräch über die Frage der Auferstehung, das freilich mit Recht unabgeschlossen bleibt. Es kommt in ihm dennoch deutlich zum Ausdruck, worin der gemeinsame tragende „Grund" unseres Glaubens und worin andererseits die Verschiedenheit unserer theologischen „Meinungen" besteht. Es geht uns letzten Endes um das rechte Verständnis des christologischen „indivise et inconfuse": nämlich um die wahre Dialektik des Christusgeschehens, um den tiefsten Zusammenhang zwischen der „empirischen" und der „eschatologischen" Wirklichkeit, deren innere Struktur und Paradoxie weder „auseinandergerissen" noch „vermengt" werden darf. Beide Gesprächspartner haben wohl in der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte jeweils mehr die eine oder die andere Gefahr im Auge, vor welcher sie warnen möchten. In der Aufrichtung einiger sehr berechtigter Warnungszeichen sehe ich den positiven Ertrag dieses Briefwechsels, und ich bin Herrn Prof. von Campenhausen sehr dankbar, dass er ihn mit mir aufgenommen hatte. Auch die Unabgeschlossenheit unseres Gespräches hat wohl ihre legitime Bedeutung — als sichtbares Zeichen aller theologia et communio viatorum: *I. Kor. 13, 9—10.*

AMEDEO MOLNÁR Vue nouvelle sur le Valdisme médiéval

Dans le courant des dernières cent années, les recherches historiques concernant le mouvement vaudois au moyen âge se sont tellement accrues qu'en 1953, lorsque Giovanni Gonnet et Augusto Armand-Hugon firent paraître en un épais volume leur bibliographie, encore incomplète d'ailleurs, celle-ci atteignit pas moins de 3500 numéros. Des dizaines entières de ces ouvrages, il est vrai, furent écrites soit dans une admiration non critique, soit avec une haine aveuglante pour le phénomène étudié, d'autres cependant élargirent considérablement la base des sources servant à approfondir notre connaissance du Valdisme de sorte qu'elles réclament désormais une synthèse raisonnée. Beaucoup d'historiens ont la sensation que les critères historiographiques mis à profit jusqu'ici, ne suffisent guère à étayer un pareil essai, pourtant indispensable. Du côté vaudois, notre ami, le professeur Gonnet ne cesse de nous mettre en garde contre le danger de finir dans une impasse pour avoir accordé trop de confiance à des conclusions prématurées concernant le Valdisme primitif. Les ouvrages de Gonnet, heureusement inaugurés, en 1942, par des prolégomènes aux questions du Valdisme moyenâgeux, et qu'en leur temps nous avons saluées dans la *Křesťanská revue* (1947, pp 124 ss.) représentent la compréhension la plus circonstanciée de l'état actuel des questions. A ne pas en douter, un accès dicté par la méthode du matérialisme historique mettrait sous un éclairage des plus importants certaines réalités qui, jusqu'à présent, semblent résister à des solutions convaincantes. Mais, exception faite des quelques lignes partinentes consacrées aux Vaudois par Engels, on manquait, jusqu'à nos jours, d'un travail marxiste sur l'ensemble du Valdisme médiéval. Or, assumant cette tâche, la première oeuvre vraiment systématique et élaborée exclusivement à base de méthodologie marxiste, vient de paraître.*) Mme Machovcová consacre plus de 100 pages à l'évaluation des sources du mouvement vaudois et à l'analyse de son idéologie bibliste et réformiste, (tout particulièrement les pages 19 à 120). Son travail est captivant non seulement comme essai d'écrire un chapitre important de l'histoire de la pensée populaire, mais aussi comme contribution à l'historiographie vaudoise.

Mme Machovcová s'est posé -dans toute son ampleur- la question de valeur et d'authenticité des sources médiévales (pp. 19—23). Si pour tous les sectaires du moyen âge la valeur de ces sources est particulièrement problématique, comme on le reconnaît en général, dans le cas des

*) Markéta Machovcová — Milan Machovec, *Utopie blouznivců a sektářů* (Utopie des illuminés et des sectaires), Nakladatelství Čs. akademie věd, Praha 1960, pp. 526.

Vaudois la situation s'aggrave du fait qu'il n'y a que très peu de sources d'origine vaudoise. A bon droit, l'auteur considère ces dernières comme sources de premier ordre. Mais, ce qui lui importe avant tout, et cela nous surprend, c'est la littérature écrite en dialecte vaudois tiré du provençal médiéval, à savoir les traités dogmatiques et éthiques et tout spécialement les poèmes. Comme sources secondaires, elle indique les récits de quelques chroniqueurs de l'époque et les actes de l'inquisition, donc des documents d'ennemis prévenus, documents dont il faut se servir avec une prudence extrême. L'auteur considère ensuite les sources tertiaires, c'est-à-dire les exposés antihérétiques des théologiens scolastiques quasi comme étant sans valeur. Cet accès aux sources ainsi que leur répartition est de bonne méthode et promet beaucoup. Par son travail, Mme Machovcová veut confirmer la justesse et la fécondité des principes qu'elle formule nettement: Tant que les sources originaires sont conservées, il faut toujours les prendre pour point de départ, tout en confrontant et vérifiant leur contenu aux sources secondaires. La répartition des sources est déterminée par leur provenance sociale — circonstance de la plus haute importance pour l'évaluation marxiste des sources.

En grandes lignes, l'auteur passe en revue les conceptions principales formées à l'égard du sectarisme médiéval, et des Vaudois en particulier, mises en valeur par les spécialistes (pp. 32—44). Elle fixe son attention, il est vrai, seulement sur les études de quelque importance pour le classement historique et pour l'évaluation de la portée culturelle et politique des sectes. La littérature qu'elle examine ainsi, ne voit pas encore son but dans l'élaboration des lois présidant à l'évolution de l'histoire et demeure, pour la plupart, au service d'intérêts confessionnels. Le premier essai préscientifique d'une théorie du phénomène sectaire furent les efforts des scolastiques de faire remonter l'existence des hérétiques à l'initiative du diable. L'auteur attribue un second essai à la victoire du protestantisme dans une partie de l'Europe. Celui-ci était porté par l'effort de voir dans les Vaudois une réforme avant la Réforme. Mme Machovcová admet que dans «la conception même de sectarisme comme précurseur du protestantisme, il y avait toutefois un élèment historiquement précieux de vérité absolue». Les savants travaillant sous l'influence de la Réforme, n'étaient cependant pas à même de voir dans ses précurseurs hérétiques du protestantisme, ni le problème d'amoncellement de changements quantitatifs au sein de l'ancienne qualité ni celui de la naissance d'une nouvelle qualité. Mme Machovcová date un troisième essai concernant la théorie des sectaires au moyen âge à partir de l'oeuvre de A. W. Dieckhoff qui aurait placé l'historiographie des Vaudois de la seconde moitié du XIXe siècle sous le signe du doute radical quant à l'authenticité de la littérature vaudoise. Parmi les oeuvres qui ont corrigé quelques extrêmes de Dieckhoff, l'auteur apprécie et place exceptionnellement haut *l'Histoire littéraire des Vaudois du Piémont* de Montet. Elle la considère comme l'oeuvre prémarxiste la plus parfaite sur les Vaudois. Mme Machovcová termine son aperçu critique avec le travail de G. Volpe, de l'année 1926, en constatant que les conceptions théoriques prémarxistes du sectarisme médiéval sont d'une pauvreté extraordinaire. «L'historien marxiste doit tantôt répondre de façon juste aux questions que la recherche prémarxiste a relevées sans les résoudre, tantôt elle doit soulever et résoudre des questions ultérieures auxquelles l'historiographie prémarxiste n'avait pas même songé.» Comment est-il surtout possible que la création littéraire des Vaudois de l'époque préhussite ne contienne absolument

aucune thèse de radicalisme anticatholique, tandis que bien au contraire les inquisiteurs de la même époque en font aux Vaudois de violents reproches?

Avec un égal sens pour l'essentiel du problème historiographique, l'auteur a résumé dans un bref chapitre indépendant la question des relations des Vaudois avec la Bohême (pp. 44—55). Elle mentionne le essais respectifs d'une part de Palacký, Goll, Novotný et F. M. Bartoš et d'autre part de Pekař, Chaloupecký et Holinka pour en conclure: ces historiens n'ont réussi qu'à prouver qu'au XIVe siècle, des sectaires populaires avaient vécu en Bohême; quant aux doctrines, ces sectaires se rattachaient au type vaudois et au type beggard. L'historiographie prémarxiste se heurte cependant à la question des relations réelles de ce sectarisme populaire avec le mouvement hussite sans rien y comprendre. Pour résoudre ce problème, force nous est, à en croire Mme Machovcová, d'entreprendre de nouvelles recherches sur la base de la méthodologie marxiste.

En parlant des premières tentatives de l'évaluation marxiste du sectarisme médiéval, l'auteur fait de longues réflexions sur la distinction bien connue d'Engels, entre le caractère de l'opposition bourgeoise et celui de l'opposition paysanne et plébéienne à l'époque féodale (pp. 56—62). Cette distinction, elle la partage entièrement de même que la caractéristique des différentes sectes qu'Engels avait proposée. Pourtant avec une réserve intéressante. Celle-ci touche justement les Vaudois. Elle fait remarquer que le jugement d'Engels ne pouvait s'appuyer que sur l'ouvrage de Hahn, datant de l'année 1847. Se basant apparemment sur ce travail, Engels a considéré le mouvement vaudois comme une opposition non typique exprimant la résistance des pâtres patriarcaux des Alpes contre le féodalisme qui était en voie de pénétrer jusqu'à eux, une tentative réactionnaire par sa forme autant que par son contenu. Parmi les travaux des marxistes tchèques, l'auteur apprécie tout particulièrement l'apport de Josef Macek qui démontre qu'au moyen âge les opinions radicalement critiques forment le noyau de l'hérésie populaire. Néanmoins elle ne partage pas le jugement sceptique de Macek à l'égard de la possibilité de reconstruire autant que possible, les doctrines des différentes sectes. Elle recommande plutôt d'approfondir et de développer la conception fondamentale d'Engels affirmant deux types d'hérésie, c'est-à-dire le type bourgeois et le type paysan et plébéien, en acceptant comme présupposition permanente la thèse selon laquelle l'hérésie prend naissance en tant qu'expression idéologique d'antagonismes féodaux.

Sur une plate-forme assez rétrécie, Mme Machovcová reconstruit ensuite la doctrine des Vaudois à l'époque de leur origine (pp. 63—66) en soulignant leur exigence de pauvreté évangélique, leur accentuation de la prédication laïque et le respect de la Bible. L'auteur caractérise les opinions de Valdès comme étant la forme la moins radicale d'opposition bourgeoise: «Dans cette phase les représentants principaux du mouvement ne diffèrent nullement du catholicisme; pas un seul dogme catholique n'est attaqué, les représentants du mouvement s'adonnent au contraire à l'illusion de voir l'Église entière accepter leurs propositions». La comparaison des Vaudois de l'époque valdésienne aux phases originaires de mouvements analogues (67—71) permet ensuite à l'auteur la conclusion généralisante selon laquelle l'évolution d'une opposition en une secte, tel en fut le cas pour les Vaudois, doit être considérée comme faisant partie d'une marche paisible et lente de l'évolution sociale générale, tandis qu'une évolution vers une résistance révolutionnaire, telle que nous l'ob-

servons, par exemple, dans le hussitisme, fait partie d'une marche accélérée de l'évolution sociale générale.

Mme Machovcová consacre un bref chapitre indépendant à l'analyse des opinions vaudoises d'après leurs productions littéraires aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles (pp.72—75). Ici, elle puise avant tout au livre de Montet qui a placé un bon nombre d'écrits vaudois à cette époque sans en apporter des preuves qui convaincraient pleinement. Il semble tout de même à l'auteur que cette littérature existe dans toute l'étendue présupposée par Montet et que ses créateurs représenteraient à ce moment-là une opposition moralisatrice bourgeoise. Dans les réflexions sur les Vaudois, l'auteur introduit une nouvelle hypothèse de travail, sans doute fertile, surtout par rapport aux poèmes figurant dans la liste des oeuvres vaudoises. Elle présuppose une différentiation sociale intérieure des Vaudois des régions alpestres, donc hétérogénéité conditionnée par une différente origine sociale des adhérents de la secte. Il faudrait par conséquent chercher les auteurs de la littérature poétique d'un caractère moralisateur et non offensif, auprès des membres de l'intelligence, chez des bourgeois instruits, tandis que la masse des simples Vaudois se recruterait parmi de petits bourgeois et artisans, des paysans et des sujets campagnards. Dans cette seconde couche se firent valoir d'ailleurs tout naturellement, des opinions rebelles avec leur négation des privilèges et de la juridiction des seigneurs féodaux.

Si cette présupposition suggestive s'avère, nous verrons alors la contribution principale de Mme Machovcová dans ses analyses des poèmes vaudois, placés au tournant des XIV^e^ et XV^e^ siècles (pp. 84—100). Selon l'auteur, ces oeuvres seraient dues à la couche supérieure du mouvement, à la bourgeoisie conservative se recrutant parmi des bourgeois retombant toujours à nouveau dans les rangs du mouvement.

Il nous semble que l'intérêt par trop partial pour les poèmes vaudois a séduit l'auteur à quitter les justes principes concernant l'emploi des sources, principes qu'elle-même avait auparavant établis. Si elle voit les sources primaires surtout dans les traités et les vers provençaux, au classement critique desquels Édouard Montet avait dédié, en 1885, sa monographie, elle ne fait avancer au premier-plan qu'un groupe très particulier de la littérature vaudoise. Il est vrai que cette littérature avait, à tort, été sous-estimée comme source pour la reconstruction de la doctrine vaudoise et que, pour l'employer, l'hypothèse de l'auteur sur son caractère de classe, rend de précieux services. Mais cela change peu au fait que cette littérature ne représente qu'une partie des sources primaires vaudoises et justement celle dont les différentes pièces se refusent à être datées et dont, par surcroît, même la provenance vaudoise est souvent douteuse. Un certain pourcentage de cette littérature — et c'est ce que Montet n'a pas reconnu — semble appartenir au cercle cathare. Toute étude critique de la doctrine vaudoise à ses origines, doit forcément s'appuyer aux sources indubitablement les plus anciennes. Cependant dans l'énumération des sources Mme Machovcová les ignore complètement et, dans le chapitre consacré à la doctrine primitive (p. 63 ss.), elle ne travaille avec quelques-unes d'entre elles que de seconde main. Je pense ici d'une part aux sources déjà parues et employées par la littérature, tel le rapport extraordinairement important de la Conférence des Vaudois à Bergame l'an 1218, les précieux fragments de correspondance vaudoise dont l'origine remonte à 1368 environ et englobant, pour le moment, la soi-disant *Regula Waldensium,* l' *Epistola fratrum de Italia.* la *Responsio*

Iohannis et la *Responsio Seyfridi,* de même que les questionnaires qu'on ne saurait assez apprécier présentés par les Vaudois des Alpes aux réformateurs OEcolampade et Bucer en 1530, d'autre part aux sources primaires, découvertes seulement dans le courant de ces dernières vingt années. Celles-ci projettent sur la question de l'origine du Valdisme une lumière nouvelle et abondante. C'est la profession de Valdès, trouvée par Dondaine et datant du commencement-même des anneés 80 du XII[e] siècle et le traité polémique-vaudois, semble-t-il contre le dualisme cathare, datant au plus tard des premières dizaines du XIII[e] siècle. Ces deux sources furent publiées par Gonnet dans son *Enchiridion Fontium Waldensium* de l'année 1958. On pourra peut-être encore accroître le dossier épistolaire des Vaudois du XIV[e] siècle. Voir sous ce point de vue deux homélies antipapales, attribuées à Valdès, sur lesquelles Monsieur F. M. Bartoš a attiré notre attention et que je viens de publier sur *Communio viatorum.* — Quant aux sources secondaires dont Mme Machovcová a bien saisi le caractère de formulaires, elle s'est contentée surtout de textes que Döllinger a imprimés. C'est dommage, car ainsi l'auteur s'est barré la possibilité de faire usage des nouvelles découvertes qui, plus d'une fois, appuieraient sa thèse sur le procédé d'hérétisation. Giovanni Gonnet a donné de bonnes informations sur ces découvertes dans ses Waldensia parus dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* en 1953 et dans l'article Delle varie tappe e correnti della protesta valdese in Europa du *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 102/1957.

On peut faire d'autres objections encore. C'est quand l'auteur dit de l'écrit d'Ermengaud Contra hereticos, qu'«il rappelle un exercice quelconque d'école» (p. 29); toutefois une chose lui a échappé, c'est qu'un chapitre précieux, consacré justement au Valdisme, n'a été imprimé ni par Gretser ni par Migne, mais par Gonnet seulement en 1953. Il est possible que son auteur ne soit pas Ermengaud de Saint Gilles et qu'il ne recueille les interrogatoires inquisitoriaux qu'à partir de la moitié du XIII[e] siècle (conf. R. Manselli, Ermengaudo ed il nuovo capitolo sui Valdesi, *Boll. dell Istituto Storico Italiano per il Medio Evo,* Roma 1955, 253—264) il apporte cependant de précieuses données pour la topographie vaudoise et sur les relations de Valdès avec la hiérarchie lyonnaise.

En marge des jugements partiels de Mme Machovcová sur des recheches plus anciennes, nous pourrions signaler que, même parmi les historiens de l'époque des lumières, on trouve des personnalités marquantes, témoignant beaucoup d'intérêt pour l'importance culturelle des mouvements hérétiques, tel un Isaac de Beausobre, examinant avec pénétration non seulement l'adamisme tchèque, mais encore les Bogomiles, les Vaudois, les Albigeois et l'Unité des Frères Tchèques (conf. ma traduction en tchèque de sa *Dissertation sur les Adamites de Bohême,* Prague 1954, 84). On pourrait aussi souligner la réussite de la synthèse d'Emilio Comba. De telles observations, il est vrai, auraient peu changé au tableau clair des étappes principales par lesquelles a passé l'historiographie du Valdisme, et que Mme Machovcová a dessiné d'une main heureuse en tenant compte des devoirs qu'il faudra résoudre prochainement. Nous ne pouvons que regretter que l'auteur n'ait pas soumis à sa critique des oeuvres plus récentes, parues après la seconde édition du livre de Volpe en 1926, d'autant plus que dans ces oeuvres se manifesta l'effort de voir le Valdisme moins isolé, en connexions variées avec les mouvements analogues. Cela ne vaut évidemment pas toujours pour les nombreaux écrits de Jean Jalla, ni pour les Histoires de la plume du fils d'Emilio Comba, Ernesto, mais

tout particulièrement pour les études de Giovanni Gonnet. Il se fait remarquer par un effort extrêmement averti à laisser avant tout parler les sources primaires et de soumettre à une critique soignée tous les jugements portés jusqu'à aujourd'hui sur le Valdisme à partir des sources secondaires et tertiaires. En plus, Gonnet tient compte des sources nouvellement découvertes. Nous donnos volontiers raison à l'auteur quant à son jugement concernant l'exceptionnelle pauvreté des théories énoncées jusqu'à présent au sujet du sectarisme médiéval.

Je ne crois pas me tromper en pensant que Mme Machovcová a prouvé l'existence d'un problème qui est celui d'une vue et évaluation marxiste des Vaudois du moyen âge. Pour Engels, les Vaudois étaient, à tout prendre, un mouvement atypique. Mme Machovcová reprend sa caractéristique en l'appliquant uniquement au «petit groupe restreint de Vaudois à l'origine de leur existence» et, par tout son travail, elle cherche à prouver qu'il faut ranger le Valdisme parmi les hérésies du type: «réformisme biblique». Pour elle, un tel réformisme est l'expression des intérêts classistes de l'opposition bourgeoise antiféodale. Mais elle ne s'est pas accommodée de l'opinion de Robert Kalivoda qui, dans son analyse pourtant marxiste de la pensée hussite, a avancé la thèse que «le programme paysan et plébéien est né sous sa forme négative, avant tout au sein du Valdisme» *(Filosofie v dějinách českého národa,* Prague 1958, 57). L'exécution des aspirations à un classement propre et exclusif des Vaudois dans l'une des deux oppositions antiféodales présupposées, se heurte évidement à des obstacles. Nous ne nous en étonnerons pas vu le caractère des sources avec lesquelles l'historien doit travailler. C'est la raison pour laquelle dans cette question partielle, le scepticisme de Josef Macek ne manque pas de fondement. Il faut se demander si le phénomène de la secte qui devient secte parce qu'elle a été refoulée par l'Église officielle en tant qu'hérésie, peut être pleinement saisi à partir de la présupposition que la secte *naisse* comme expression immédiate de l'opposition contre la structure féodale. L'impression abstraite suscitée par la description que l'auteur nous fait de la transition de la protestation vaudoise en secte pourrait facilement être écartée en tenant compte des nouvelles sources qui éclairent précisément cette transition intéressante. Tout ce que l'on connaissait déjà de l'histoire de Valdès, l'auteur l'a résumé très peu exactement (p. 63) en commettant la faute traditionnelle qui ajoute à Valdès le nom de Pierre dès avant l'année 1368 lorsque le nom de Pierre surgit pour la première fois, et cela en connexion avec l'avènement d'une nouvelle théologie vaudoise de l'histoire de l'Église. Ce changement idéologique aurait dû intéresser l'auteur parce que jusqu'ici on en n'était pas parvenu à une explication satisfaisante tenant compte des conditions d'existence sociale des groupes vaudois au XIV^{e} siècle. De façon persuasive, Gonnet a attiré notre attention sur la nouveauté de cette phase dans l'évolution de la pensée vaudoise. En sousestimant probablement l'importance de l'épistolaire lombardo-autrichien des Vaudois, Mme Machovcová a rempli la lacune qui s'étend dans les sources d'origine vaudoise entre les années 1218 et 1360 environ, par une littérature vaudoise dont l'authenticité reste toutefois en grande partie hypothétique. Je crois qu'elle a fait erreur en écartant trop sommairement les doutes de plusieurs historiens au sujet de l'ancienneté d'une partie de cette littérature vaudoise romane (p. 73). Si, par exemple, j'ai pu constater avec toute certitude que le traité sur le mariage, écrit par Jean Hus le 4 mars 1415 dans sa prison de Constance, servait de modèle à l'écrit vaudois *Yo entendo de*

dire (Cf. *Communio viatorum* 1958, 142—157), cela doit naturellement nous inviter à une prudence extrême à l'égard de cette «ancienne littérature» dont le *Yo entendo* fait partie. Ce disant, je ne veux en rien affaiblir l'importance et le caractère hautement suggestif d'une vue sociologique portée sur les auteurs de la littérature vaudoise en question.

S'il est insuffisant de se contenter de la distinction territoriale des Vaudois en Français, Lombards, Piémontais, Autrichiens etc., comme Mme Machovcová le rappelle à bon droit (p. 78), il sera pourtant inévitable d'examiner aussi la composition sociale de ces différents groupes. Déjà aujourd'hui par exemple, il est facile d'employer, pour distinguer les Vaudois français des Vaudois lombards, les renseignements que nous avons sur leurs conceptions différentes du travail manuel qui trahissent beaucoup du milieu social dans lequel les Vaudois vivaient de ce côté-ci et de l'autre des Alpes. En suivant cette voie, il serait peut-être même possible de préciser la réponse à la question à savoir d'où a tiré son origine la littérature que Mme Machovcová analyse. L'aile supérieure du mouvement dans laquelle elle voit la productrice de cette littérature, correspond peut-être à son groupe occidental. Il faudra pareillement examiner avec soin si les poèmes étudiés n'étaient pas destinés à être entendus et avant tout, à être appris par coeur et si l'on ne s'en servait pas plutôt comme moyen de mission que pour la catéchèse au sein du mouvement-même. Quant au noyau vaudois dans les Alpes Cottiennes, la caractéristique selon laquelle c'étaient «de petits bourgeois et artisans, et aussi des paysans et des sujets campagnards» (p. 77), nous suffit à peine (et encore pour quelle époque?). Il en est de même pour l'hypothèse que c'étaient précisément leur littérature qui aurait été formée par une couche sociale supérieure. Il faudra travailler ici avec plus de concentration à l'aide de documents d'archives sur les Vaudois des Alpes ou se servir au moins des questionnaires adressés aux réformateurs par ces Vaudois en 1530. Ce sont non seulement «des documents des plus précieux de la doctrine vaudoise avant l'adoption définitive de la Réforme» (cf. mon article Valdenští a reformace dans les Cahiers théologiques de la *Křesťanská revue* 1952, 83), mais ils offrent encore d'abondantes informations sur la position sociale des Vaudois. Si nous entendons alors l'aveu que les prédicateurs vaudois tiraient leur origine des pâtres et cultivateurs *(emanant fere a bestiarum custodia aut ab agricultura)* que leur subsistance dépendait *a plebecula,* où ne se trouvaient ni seigneurs féodaux, ni bourgeois, et que pour des décisions d'une certaine importance les pères de familles se rassemblaient avec les prédicants (J. L. Perrin, *Histoire des Vaudois,* 1619, 155), cela témoigne plutôt en faveur de la remarque d'Engels relevant le caractère patriarcal de ces Vaudois des Alpes.

Pour un historien qui considère l'histoire comme mouvement et lutte de classe, l'importance d'un mouvement tel que celui des Vaudois, ne s'épuise pas par le fait que sa majorité était formée de membres d'une certaine classe sociale. Un tel mouvement doit aussi son importance à la mesure de la conscience des buts et des moyens par lesquels il voulait les atteindre. On peut se demander, si Mme Machovcová a saisi avec une clarté suffisante, le caractère spécifique et toute la portée de ces motifs de la foi chrétienne dont les Vaudois avaient pleine conscience. Dans son ensemble, le travail de Mme Machovcová représente une contribution considérable pour approfondir notre connaissance des Vaudois du moyen âge, rendant évidents certains autres motifs de la doctrine vaudoise qui ne pouvaient pas être pleinement conscients à ses porteurs.

JAN HELLER Kirche in der modernen Massengesellschaft

Die Frage nach der Kirche in der modernen Massengesellschaft führt uns direkt in das Zentrum unserer Beunruhigungen und Kämpfe, unseres Versagens und unserer Aufgaben. Es ist eine Frage, die wir nicht zuerst an die anderen, sondern an uns selbst, an unser Gewissen richten müssen. Das, was ich Ihnen in diesem Vortrag vorlegen will, ist also keine objektiv wissenschaftliche Untersuchung — etwa wie das Buch von Heinz Dietrich Wendland: Die Kirche in der modernen Gesellschaft (Furche-Verlag, Hamburg 1958) — sondern eben eine persönliche Frage, ja ich möchte sagen: eine *bussfertige Frage nach unseren Aufgaben.* Was sollen wir tun und wie können wir, Theologen, also die Menschen, die mit dem Lehramt in der Kirche beauftragt sind, in der heutigen Krisis dazu verhelfen, dass die christliche Kirche auch heute, auch in der modernen Massengesellschaft, nicht zu einem verdorbenen Salz werde?

Der Vortrag zerfällt in drei Absätze:

1) Die Entstehung und das Wesen der modernen Massengesellschaft.
2) Das Versagen der Kirche, seine Gründe und Äusserungen.
3) Der Ausweg und die Sendung der Kirche.

I.

Es wird sicher nützlich sein, gleich am Anfang einen kurzen Blick auf die Umgebung (Milieu) zu werfen, in der wir leben und arbeiten. Durch die Überschrift ist sie als „Moderne Massengesellschaft" charakterisiert. Das ist sicher trefflich. Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass wir in dem *Inhalt dieses Begriffes* nicht einig werden. So möchte ich kurz skizzieren, worin ich die Entstehung und das Wesen dieser modernen Massengesellschaft sehe.

Diese moderne Massengesellschaft ist in der modernen Welt *überall* zu finden; das heisst in der modernen, technisch zivilisierten Welt. Sie ist nicht an besondere Länder oder besondere Gesellschaftssysteme gebunden. Ihre Erscheinungen finden wir im Osten wie im Westen, in allen Kontinenten und Staaten der Welt, wo ein bestimmtes Zivilisationsniveau erreicht wurde. Das ist nämlich wichtig; denn mit diesem Zivilisationsniveau hängt die moderne Massengesellschaft eng zusammen, ja sie gehört zu seinen Begleitserscheinungen.

Sie entsteht also durch objektive Ursachen. Die Absichten verschiedener philosophischer, ideologischer und politischer Strömungen spielen dabei erst eine sekundäre Rolle. Die wichtigsten von diesen Ursachen sehe ich in der *Technisierung des Menschenlebens.* Unter diesem Begriff verstehe ich nicht die blosse technische Entwicklung, sondern das weitverbreitete Phänomen, dass sich der Mensch auch in seinem inneren Leben und in seinen menschlichen Beziehungen durch diese Technik bestimmen, ja sogar bewältigen lässt. Anders gesagt: Die Technik selbst und die technische Zivilisation ist kein Übel an sich. Wir sind doch keine Romantiker und die Rousseauische Rückkehr zur Natur ist doch keine

Lösung und Erlösung. Aber wir sündige Menschen, sind immer dazu geneigt, dem Geschöpf anstatt dem Schöpfer zu dienen, und sich von dem überwältigen zu lassen, was uns dienen sollte, was uns als eine offene Möglichkeit gegeben wurde. Und so werden wir innerlich zu Gebundenen und Knechten.

Dadurch kommen wir zur Frage nach dem *Wesen* der modernen Massengesellschaft. Manche Philosophen und Soziologen haben an dieser Verdinglichung des Menschen, an diese Gebundenheit den Nachdruck gelegt. Sie behaupten: Das Hauptübel liegt darin, dass der Mensch, das Individuum, in der modernen Massengesellschaft zum wehrlosen Gegenstand innerhalb unpersönlicher Prozesse geworden ist. Dem soll man einen heftigen Widerstand leisten, sich gegen den Verlust seiner *Individualität* wehren, ja sogar seine Individualität gegen die Umgebung — und das heisst leider praktisch: gegen meinen Mitmenschen — durchsetzen. Verschiedene Variationen auf dieses bekannte Thema brauche ich Ihnen nicht mit Namen zu nennen. Ihre gefährlichen Durchführungen und Ausführungen sind bekannt.

Übrigens ist diese Analyse nicht ganz wahr. Durch die technische Entwicklung ist der heutige Mensch *äusserlich freier* geworden als früher. Ein grobes Beispiel: Ein Mensch mit einem Auto kann natürlich seinen Aufenthaltsort viel freier wechseln und wählen als ein Fussgänger. Ein heutiger Mensch hat eine viel grössere Auswahl an den Vergnügungsmöglichkeiten als das früher möglich war. Oder denken Sie, bitte, an die Auswahlmöglichkeiten in der Kleidung, im Essen usw. Fast ein jeder Mensch ist laudator temporis acti — anders gesagt: dazu geneigt, die Vergangenheit zu idealisieren. Wir haben aber fast keine Vorstellung von der schweren äusseren Gebundenheit eines einfachen, mittelalterlichen Menschen, eines Leibeigenen zur Zeit des Feudalismus, eines Arbeiters am Anfang des Kapitalismus.

Eine andere Frage ist, ob sich der moderne Mensch darin freier *fühlt*. Aber das darf man eben mit dem objektiven Zustand nicht verwechseln. Ein äusserlich freier Mensch kann innerlich gebunden sein. Ich möchte es thesenartig folgendermassen zusammenfassen: Das Wesen der modernen Massengeschellschaft liegt nicht in dem Verlust der „Individualität", d. h. der äusseren, persönlichen Freiheit, sondern in dem Verlust der *„Humanität"*. Unter diesem Begriff verstehe ich die menschlichen Beziehungen, die menschliche Solidarität, die erst aus einer Masse eine Gemeinschaft macht, die innere Freiheit des Menschen für seinen Mitmenschen.

Dieser Verlust der „Humanität" — natürlich nicht ein vollkommener Verlust sondern eigentlich ein wachsendes Verschwinden — besteht also, wie ich es verstehe, in einer Beschädigung, ja manchmal in dem Niedergang der dienenden und helfenden Verantwortung für den Mitmenschen. Man kann es an einigen Beispielen zeigen, wie diese moderne Massenartigkeit nicht *in* dem Menschen oder *in* den Dingen, sondern in der Beziehung *zwischen* den Menschen ihren Grund hat.

1. DIE ARBEIT

Fast jede Tätigkeit ist von der Leistung eines Vorgängers abhängig. Denken Sie z. B. an einen Arbeiter am Fliessband. Er kann nur auf Grund der Vorarbeit eines anderen weiterarbeiten. Er macht nur eine ganz kleine Operation, aber auf jedem Stück. Die Arbeit bringt ihn in keine persön-

liche Beziehung zu dem Menschen, für den er arbeitet. Oft ist es überhaupt kein Mensch mehr, sondern wieder eine unpersönliche Korporation. Das Ergebnis der Anonymität ist endlich das Abschwächen, ja manchmal das Verschwinden der persönlichen Verantwortung. Man arbeitet nicht für den anderen, sondern um zu erwerben, für sich selbst. — In unserem Land fühlt man dieses Problem und man bemüht sich sehr, die gesellschaftliche Bedeutung der Arbeit hervorzuheben; einen jeden darauf aufmerksam zu machen, wie von der Tüchtigkeit seiner Arbeit die anderen tatsächlich abhängig sind; wie er sich durch seine Arbeit am Wohl der ganzen Gesellschaft beteiligt und wie er dafür verantwortlich ist. Das ist etwas Gesundes.

2. DIE FUNKTION

Zur Begegnung der Menschen kommt es im täglichen Leben immer mehr im Namen eines Auftrages, einer Funktion. Der Mensch mit der Funktion ist für diese Funktion verantwortlich, nicht für den Menschen, dem er in dieser Funktion begegnet. Oft passiert es, dass er bei der Erfüllung seiner Funktion das Verstehen des anderen, das Mitleid mit ihm beiseite legen muss, wenn er seiner Pflicht nicht untreu werden will. Die Folgen sind klar: In die menschlichen Beziehungen schleicht sich die Kälte ein, es entstehen Spannungen, Konflikte, Psychosen. — Wendland macht auf dieses Phänomen auch aufmerksam. Er nennt es (nach Alfred Weber) „Funktionarismus" (S. 186). Er sieht aber in ihm eine Begleiterscheinung eines bestimmten Gesellschaftssystems, eine absichtliche Methode zur politischen Beherrschung des Menschen. Ich glaube, dass er sich irrt, ja sogar eine bestimmte Voreingenommenheit äussert. Dieser Funktionarismus entsteht nicht absichtlich als Frucht einer bestimmten Ideologie, sondern spontan, notwendig, aus der Kompliziertheit des menschlichen Lebens im technischen Zeitalter. Natürlich, man kann diesen Funktionarismus ausnützen und missbrauchen, ich möchte Sie aber aufmerksam machen, wie dieses Problem in den Werken einiger moderner russischer Schriftsteller aufrichtig und tief angepackt wird. Boris Polewoj (in der Erzählungensammlung „Die Menschen unserer Zeit") erzählt z. B. davon, wie man bei dem Bau des Wolga-Don-Kanal auf einmal alles mobilisierte, um ein krankes Kind zu retten. Ein Zitat aus diesem Buche: „Die sowjetischen Gesetze darf man übertreten, wenn menschliches Leben gefährdet ist."

3. DIE FAMILIE

Ein anderes Gebiet, wo die Spuren der modernen Massenhaftigkeit deutlich sind, ist das Familienleben. Auch diese engste menshliche Gemeinschaft befindet sich in einer Krisis. Man spürt eine Flucht aus der Familie heraus in das Massenhaftige, wo man konkrete Verantwortung für den anderen, die ein unentbehrlicher Bestandteil jedes Familienlebens ist, ablegen kann. Oder man legt diese auch in der Familie ab, man begegnet dem anderen mit den eigenmächtigen Ansprüchen und die Familie wird zerbrochen.

Diese 3 Beispiele zeigen uns in einer Gradation, wie der heutige Mensch zwar in die Massengesellschaft objektiv gestellt ist (cf Beispiel 1), wie er sich aber auch zugleich für sie entscheidet (Beispiel 3). Die Entstehung und das Wesen der modernen Massengesellschaft ist also kompliziert und dialektisch. Die Folgen verwandeln sich dabei in Ursachen neuer Folgen, usw. Es ist also nicht nur ein mechanischer Prozess, sondern der

menschliche Wille trägt hier etwas Wesentliches bei. Und das ist nun das Wichtige: Der Mensch *will* massenartig sein. Ein abschreckendes Beispiel: Zwei Liebende in einer Parkanlage mit einem Transistorenradioapparat! Sie haben sich nichts zu sagen, sie ersetzen innere Begegnung durch eine äussere Kulise! Oder denken sie an die Kunst, die von den meisten heutigen Menschen nach dem Ausmass der äusseren Reize konsumiert wird! Kurz und gut: Der moderne Mensch will wirklich massenartig sein.

Wovon kommt aber dieser Wille, wovon diese Angst vor der Einsamkeit? Ich halte sie für eine — wahrscheinlich manchmal unbewusste — Äusserung einer Flucht vor sich selbst, vor dem, was der Mensch in sich gefunden hat. Seit der Zeit der Romantik und eigentlich schon früher — der Anfang liegt irgendwo in der Renaissance — begab sich der Mensch auf eine Reise in die Tiefe seines Inneren. Diese Reise endet aber in einer Sackgasse. Erinnern Sie sich, bitte, an einige symptomatische Ausläufer des Existentialismus. Das, was der Mensch in seinem Inneren gefunden hat, ist von solcher Art, dass es ihm keine Freude bereitet. Im Gegenteil, er möchte von diesem Fund möglichst schnell wieder fliehen, und zwar in die Welt, die ihn umschliesst. Einem solchen Menschen wird ein Rezept auf eine tüchtige Dosis der Einsamkeit oder auf verschiedene innerlich unmögliche Repristination keine Hilfe bringen. Diesen schrecklichen Fund kann man aus dem Gedächtnis der Menschheit nicht austilgen, ebensowenig wie seine Folgen — bis zu dem Mythos des 20. Jahrhunderts. Diesen spontanen Lauf zum Sachlichen und Objektiven, der hier mitspielt, können wir nicht aufhalten. Eigentlich ist nur das Einzige möglich: Auf diesem Lauf den Laufenden deutliche Wegweiser vorzubereiten, damit sie nicht ins Leere — und d. h.: in eine blosse Massenhaftigkeit — sondern in eine neue, heilende Gemeinschaft kommen.

Zusammengefasst: Die moderne Massengesellschaft ist also eine Tatsache, die wir durch keinen Verdikt oder Trick abschaffen können. Es besteht nur die Frage, ob in ihrem Schosse eine neue Gemeinschaft und eine neue Solidarität aufkeimen kann. Und was ist dabei unsere Aufgabe?

II.

Dadurch kommen wir zu dem zweiten Absatz: *Das Versagen der Kirche, seine Gründe und Äusserungen:* Lasset uns hier von einem wichtigen, ja zentralen Bibelvers ausgehen: Röm 1, 14: Paulus schreibt dort: Ich bin ein Schuldner der Griechen und der Ungriechen, der Weisen und der Unweisen. Das gilt auch heute: Der, dem Gott seine Schulden vergeben hat, der aus dieser Vergebung lebt, wird zum Schuldner der ganzen Welt. Und das ist die Sendung der Kirche: In der Kraft des Evangeliums der Welt zum Leben dienen. Anstatt des Dienstes aber hat die Kirche seit langem seine eigenen Sachen gesucht (cf Phil. 2, 5 und Luther: SUA QUERERE). Diese Selbstsucht und Sehnsucht nach einem Selbstdurchsetzen (ver)führte die Kirche von dem Dienste zum Herrschen, von der Liebe zur Gewalt, von der Solidarität mit der sündigen Welt zu einer selbstgerechten Abgrenzung und endlich zu einem Zustand, in dem Gott selbst im Dienste des Menschen und seiner eigenwilligen Zwecke stehen sollte. Und diese herrschende Kirche bekämpfte alles, was ihre Machtposition anzutasten schien. Aus der potentiellen Schuld, die eigentlich in einer unbedingten und unbegrenzten Dienstpflicht liegt, wurde endlich eine sehr konkrete und sehr massive Schuld, die dann die Beziehung der Kirche und der modernen Gesellschaft schwer belastet hat. Ich möchte

Sie wieder hier nur auf drei Punkte aufmerksam machen:

1. Die Schuld der Kirche gegen die moderne Wissenschaft: Die Wurzeln dieser besonders unglücklichen Verschuldung liegen schon im Mittelalter. Die herrschende Kirche verwechselte das Evangelium mit einer Weltanschauung, das lebendige Wort Gottes mit zeitlich bedingten Ansichten und unterstützte damit ihre Herrscheransprüche. Sie verstand nicht, dass die neue, moderne, exakte Wissenschaft, die in der Renaissancezeit geboren wurde, eine legitime menschliche Bemühung ist, die dem Menschen unterstellte Natur zu beherrschen, wie es Gott schon am Anfang dem Menschen auferlegt hat: Gen. 1, 28: Füllet die Erde und machet sie euch untertan ... Die Wissenschaft begann natürlich die veraltete Weltanschauung, deren sich die Kirche bediente, abzubauen, und die Konflikte waren da. Die Schuld — das sehen wir jetzt von dem Abstand der Jahrhunderte klar — war ziemlich eindeutig auf der Seite der Kirche. Und doch entstand in den kirchlichen Kreisen ein Ressentiment besonders gegen die Naturwissenschaft. Der unbiblische, gnostische Dualismus, nämlich die sozusagen gemeine Materie gegen den erhobenen Geist auszuspielen, vernebelte die Schlachtfelder und die Blicke derer, die es manchmal auch gut meinten, aber fast immer schlecht verstanden.

Die moderne Massengesellschaft ist aber — durch Vermittlung der Technik — ein Produkt der modernen Wissenschaft. Und diese Wissenschaft — natürlich manchmal in vulgarisierter Form — wurde seit Anfang zu ihrem weltanschaulichen Vorrat. Die Folgen sehen wir auf jedem Schritt: Das an sich selbst absurde Problem „Glaube und Wissenschaft" zerreisst die Herzen vieler, besonders einfacher Menschen in der Kirche. Und wir, wir Pfarrer und Theologen, wir haben lange die Methode des kleinsten Widerstandes gepflegt und den Schaden des Volkes leichthin geheilt, indem wir sagten „Friede, Friede" (Jer. 6, 14 — Züricher Bibel).

2. Die Schuld der Kirche gegen die moderne Technik:

Wie schon gesagt, ist die moderne Technik das Kind der modernen Wissenschaft. Das wusste man in der Kirche auch und so waren viele der Meinung, dass hier ein grosser Teufel einen kleinen, oder umgekehrt ein kleiner einen grossen geboren hat. Der gnostische Dualismus kam noch deutlicher zum Vorschein. Ich bitte, dass Sie mich recht verstehen: die Technik an sich ist weder gut noch schlimm. Sie kann natürlich auf eine teuflische Art missbraucht werden. Denken Sie, z. B. an die Massenvernichtungswaffen, an die Atombomben usw. Sed abusus non tollit usum. Das müssen wir uns besonders laut wiederholen und uns vor jedem Ressentiment gegen die Techniker hüten! Lasset uns fragen, ob in der bekannten Verknüpfung der Theologen mit den Trägern der humanistischen Bildung nicht manchmal auch eine restaurative Neigung verborgen ist?

3. Die Schuld der Kirche gegen die moderne Masse:

Unter dem Begriff der Masse denke ich selbstverständlich besonders an das Proletariat. Um den breiten Fragekomplex anzudeuten brauche ich Ihnen nur einen Namen zu nennen: Leonhard Ragaz. Ich fasse nur kurz zusammen: Die Kirche in ihrer Mehrheit wies es ab, sich um eine wirkliche Lösung der sozialen Frage einzusetzen, und begrenzte sich auf die Pflege einer Wohltätigkeit. Dadurch leistete sie — ob bewusst oder unbewusst — einen wesentlichen Dienst und Hilfe den Herrschenden gegen die Beherrschten. Es ist begreiflich, dass das Proletariat daraus die Folgen gezogen hat und sich gegen die Kirche, ja sogar gegen das, was sie repräsentierte, nämlich das Christentum, ablehnend gestellt hat. Die

Antwort der Kirche war eine Verurteilung der Arbeiterbewegung. Das war eine sehr ernste Frage. Die Kirche benützte ihre alten und „besten" Waffen:

a) den Klerikalismus — eine Identifikation der Autorität Gottes mit der Autorität der Kirche; eine Formung einer politischen Kraft gegen den sozialen Fortschritt und ihre Heiligung im Namen Gottes.

b) Institutionalismus — eine Identifikation des Willens Gottes mit einer bestimmten äusserlichen Lebensform, gewöhnlich mit einer solchen, in der die Kirche selbst Machtpositionen und Privilegien besass.

c) Eine Ideologisation des Evangeliums, d. h. eine Identifikation des Evangeliums mit einer bestimmten Lebens- und Weltanschauung, so dass das Evangelium dadurch zu einem Mittel und Maske in menschlichen Streitigkeiten, in der Verteidigung einer bestimmten Lebensauffassung und Gesellschaftsordnung wird. Man könnte es auch Apologetisierung des Evangeliums nennen.

d) Eine Verinnerlichung des Evangeliums, d. h. eine Begrenzung des Christentums nur auf innere, spirituale oder mindestens kirchliche Gebiete, eine irreführende Zuspitzung der Zwei-Reiche-Lehre, durch die die Christen aus ihrer politischen und sozialen Verantwortung herausgeholt werden.

Wie schon gesagt, wurde das *Zeugnis* einer solchen verschuldeten und selbstsüchtigen Kirche *unglaubwürdig.* Durch ihr Leben verneinte sie, was sie predigte. Kein Wunder, dass die Welt mit einer besonderen Heftigkeit das Gespenst, das die Kirche aus Gott gemacht hat, abweist. Kein Wunder, dass die Welt nichts von dem menschlichen Gesetz hören will, die Kirche aus dem göttlichen Evangelium gemacht hat. Durch diese Unglaubwürdigkeit ist in einem grossen Masse auch die Verständlichkeit der biblischen Botschaft gefährdet: Wenn ich heute sage: Ich glaube an Gott, muss ich gleich hinzufügen: Ich glaube *nicht* an das, was du für Gott hältst, an den Gott deiner Vorstellungen! Das ist übrigens eine lange bekannte Tatsache; cf. z. B. das Buch von Emil Bruner „Ich glaube".

Daraus folgt, dass die heutige *Krisis* der Kirche in der modernen Massengesellschaft kein Zufall und auch kein Ergebnis eines äusseren Druckes ist, sondern innerlich *notwendig.* Genau gesagt, sie ist Gottes Gericht, dass sich die Kirche selbst herbeigerufen hat. Erst wenn sie durch dieses Gericht geläutert wird, wird sie ihre Glaubwürdigkeit zurückgewinnen können. Das bedeutet also, dass man diese Krisis durch neue Methoden oder intensivere Kirchenarbeit keineswegs überwinden kann. Man kann sie dadurch etwas abbremsen oder aber auch beschleunigen. Manche praktisch-theologischen Ratschläge, die man zu diesem Thema in der Literatur findet, sind zwar nicht schlecht, wie z. B. jene Forderung neuer Besinnung über den sozialen Standort des Predigers (Wendland 243) oder die Anweisung zu einer dialogischen Verkündigung (Wendland 247), oder der Aufruf zu den Experimenten (Wendland 253); es sind aber Einzelheiten, die m. E. das Grundsätzliche nicht treffen. Und dieses Grundlegende ist aufrichtige Bussfertigkeit und Bereitschaft zu einem wirklich neuen Anfang.

Übrigens wundert es mich, wie die meisten modernen (überwiegend westlichen) Forscher im Grunde genommen der Meinung sind, dass zwar in der heutigen Welt etwas passiert ist und dass die Kirche manches versäumt hat, dass man aber, wenn man gute Methoden wählt und intensiver arbeiten wird, wieder alles in Ordnung bringen kann. Diese Theologen scheinen nicht vernommen zu haben, wie peinlich tief die heutige

Krisis geht, was alles erschüttert ist, wie gefährlich die Risse sind. Ich finde in manchen dieser Bücher noch zuviel Selbstzufriedenheit und billigen Optimismus und zu wenig wahrer Bussfertigkeit. Eben wenn wir die Sache der Kirche in der modernen Massengesellschaft sehen und erwägen, muss es uns doch klar sein, dass wir mit unseren menschlichen Mitteln am Ende sind. Und wir brauchen einen neuen Anfang, der uns geschenkt werden muss.

III.

Und dieser neue Anfang ist eigentlich schon das Thema des dritten und letzten Kapitels, dessen Überschrift lautet: *Der Ausweg aus der Krisis und die Sendung der Kirche* in der modernen Massengesellschaft.

1. Als eine Vorarbeit für das alles brauchen wir in erster Linie eine tiefgehende und vollkommen aufrichtige *Analysis* nicht nur der äusseren Erscheinugen, sondern auch der *inneren Krisis,* in der wir uns befinden. Es empfiehlt sich nie, Medikamente vor der richtigen Diagnose zu verschreiben. Diese Krisis ist nicht nur in unserer Beziehung zu der modernen Massengesellschaft, sondern auch anderswo, z. B. in unserem müden Gemeindeleben und in der Lähmung unserer Tatkraft zu spüren. Fast ein jeder von den heutigen bedeutenden Theologen packt diese Problematik zwar von einer anderen Seite an, aber ein jeder sieht sie und bemüht sich um eine Lösung. Theologie der Krisis, Entmythologisierung, mündige Welt, Ende des Konstantinischen Zeitalters — das alles sind eigentlich verschiedene Aspekte desselben Problems.

2. Wir haben schon gesagt, dass nur neue Methoden oder neue Intensivierung der Kirchenarbeit uns nicht weiter bringen wird. Wenn das Alte in Bewegung ist, ja wenn es zusammenstürzt, dann e s t de principiis discutandum! Wir brauchen einen neuen Anfang. Eine neue Ekklesiologie. Sobald aber ein Christ das Wort „Anfang" hört, denkt er an das Bibelwort: Ich bin Alpha und Omega, der Anfang und das Ende (Apk. 1, 8). Jede Theologie, die einen anderen Anfang sucht, begibt sich auf gefährliche Wege. Das bedeutet konkret: Der *Anfang* und der *Ausweg* — für die neue Ekklesiologie sowie für unsere Aufgaben angesichts der modernen Massengesellschaft — liegt bei dem lebendigen *Christus,* in seinem Werke und in seinem Geiste. Die neue Ekklesiologie muss also christologisch orientiert sein. Ich weiss, dass mich an dieser Stelle des Vortrages manche Menschen als einen Anhänger des Barth'schen Christopantismus angreifen können. Aber es geht mir wirklich nicht um dogmatische Floskeln oder magisch-heilige Formeln. Die eigentliche Frage, die sich die Kirche immer aufs neue gefallen lassen muss, lautet: Wer ist eigentlich Jesus Christus? Worin besteht sein Werk unter uns? Was will er durch uns in der heutigen Welt tun? Wozu ruft er uns? Wozu sendet er uns angesichts der modernen Massengesellschaft, oder besser, angesichts unserer massenartig gewordenen Mitmenschen?

Die *Sendung* der Kirche liegt in der *Nachfolge* Christi. Ich weiss, ich wiederhole damit eine sehr bekannte Sache, die wir aber m. E. doch immer noch nicht genügend ernst zur Kenntnis genommen haben. Sie kennen ja alle das Wort über die Nachfolge in Matth. 16, 24 oder den bekannten Hymnus aus Phil. 2, 1—11, der mit der Mahnung beginnt: Ein jeglicher sei gesinnt wie Jesus Christus ... der entäusserte sich selbst und nahm Knechtgestalt an ... Es ist nicht nur ein Unsinn, wenn wir hoffen, dass wir die moderne Massengesellschaft mit einem christlichen

Mittel abschaffen werden. Es ist nämlich ein gleicher Unsinn, wenn wir sie sozusagen in Beschlag nehmen, sie unter die christlichen Flaggen überführen und versammeln wollen, dass sie mit uns in einer — natürlich von uns geführten — Schlachtordnung marschiere. Auch in der modernen Massengesellschaft dürfen wir nichts mehr sein wollen als eben der unsichtbare Sauerteig oder das zerflossene Salz, das in die Welt, in die Massengesellschaft, die lebensspendende Liebe Gottes hineinbringt.

Manche theologischen Kritiker der modernen Massengesellschaft setzten schweigend, stolz und selbstverständlich voraus, dass sie selbst keine Massengesellschaft sind und dass sie also den berühmten archimedischen Punkt ausserhalb der Erde besitzen, von dem aus sie gefällig helfen können. Aber ist es wahr? Nicht in der Kirche, sondern erst in Christus sind wir auch innerhalb der modernen Massengesellschaft dazu befreit, zum *Keime der neuen Solidarität* zu werden, d. h. nicht mehr sich selbst bewahren und retten wollen — wie es die Kirche leider noch immer nicht sehr viel tut — sondern in der wahren Nachfolge, im selbstverleugnenden Dienst sich dem Mitmenschen zu seinem Guten auszuliefern. Christus hat uns aus reiner Gnade zum Leben berufen. Sollen wir nun seine Liebe nach dem Verdienste oder sogar nach unserem Wohlgefallen weiterreichen? Lasset uns an den barmherzigen Samariter denken. Genau der, den du für deinen Nächsten nicht halten willst, ja der, den du dir diabolisierst, der massenhafte, der gottlose Mensch i s t dein Nächster. Zu ihm sollst du gehen und ihm die überwältigende Macht des Opfers Christi auf eigene, nicht auf fremde Kosten bezeugen. Oder kann man es noch einfacher sagen: Einen solchen Menschen sollst du lieben. So wie er ist, nicht unter der Bedingung, dass er zuerst anders wird. So wie er ist. Inmitten der modernen Massengesellschaft.

J. M. LOCHMAN Versuchungen der deutschen Theologie

BEKENNTNIS ZUR DEUTSCHEN THEOLOGIE

Ich kann meine Bemerkungen zu der mir gestellten Frage nach „Versuchungen der deutschen Theologie" nicht anders anfangen, als mit einem „Bekenntnis zur deutschen Theologie". Wir haben — als tschechische Theologen — zuerst allen Grund, der deutschen Theologie dankbar zu sein. Bereits in der kirchengeschichtlichen Sicht: von Anfang an stand unsere Reformation im ökumenischen Gespräch vor allem mit den deutschen Theologen. Und Jahrhunderte hindurch dachte und handelte der tschechische Protestantismus im geistigen Austausch mit dem mächtigen Strom des kirchlichen Denkens und Handelns unseres stärksten evangelischen Nachbarnlandes, so dass für lange Generationen unserer Theologen die deutsche Sprache sozusagen zur „theologischen Muttersprache" geworden ist — was natürlich nicht nur (und nicht vor allem) linguistisch, sondern methodisch und sachlich gemeint ist: in der geistigen Welt der deutschen Theologen finden wir uns ökumenisch zu Hause.

Und das alles gilt nicht nur kirchengeschichtlich: gerade in unserer Generation ist uns die deutsche evangelische Kirche besonders nahe gerückt. Ich denke an den Kampf der Bekennenden Kirche. Und ich denke an die ökumenischen Begegnungen der letzten Jahre: in der Intensität des inneren Verständnisses und der brüderlichen Solidarität sind die gegenseitigen Besuche mit den deutschen Brüdern wohl unvergleichbar. Man braucht nur zwei Namen zu nennen — Martin Niemöller und Hans-Joachim Iwand — um es exemplarisch zu belegen. Und es gibt viele andere. Dafür sind wir dankbar — dankbar gerade auch dafür, was man in diesen Begegnungen theologisch an Anregung, Aufruf und Lehre empfangen konnte. Würde man von Versuchungen der deutschen Theologie ohne Bezug auf diesen lebendig positiven Hintergrund reden, so wäre usere Perspektive von Anfang an schief und falsch.

In diesem Bezug — und also in der Solidarität unserer „communio viatorium" — darf man es aber wagen (so wie es auch unsere deutschen Brüder mit vollem Recht wagen dürfen, uns auf die Versuchungen der tschechischen Theologie aufmerksam zu machen) ohne in Selbstgerechtigkeit zu verfallen oder der Selbstgerechtigkeit verdächtigt zu werden. Gewisser Einsetigkeit wird man sich dabei wohl bewusst bleiben müssen: sie wird auch für die folgenden Bemerkungen von vornherein zugegeben, desto mehr, weil sie eher „biographisch" als „systematisch" gemeint werden — als Impressionen eines tschechischen Theologen von seiner Studentenzeit bis heute — und also ohne jeden Anspruch darauf, das Thema anders als nur fragmentarisch zu berühren.

Dem Theologiestudenten der Kriegsjahre ist die deutsche Theologie zuerst in einer besonders unheimlichen Versuchung erschienen: als eine bewusst und betont *deutsche* Theologie. Mit Erschütterung hörten wir den leidenschaftlichen Stimmen der „Deutschen Christen" zu mit ihrem Versuch, das Deutschtum und das Christentum schwärmerisch zu verschmelzen. Aber auch viel besonnenere, der lutherischen Überlieferung treuer bleibende Stimmen der führenden deutschen Theologen über die theologische Relevanz des Völkischen, über das Volk als Schöpfungsordnung und Gesetz, in dem uns Gott begegnet, haben wir nur mit Entfremdung vernommen: das ökumenische Unbehagen, das auf verschiedenen Seiten durch die Beiträge einiger repräsentativen deutschen Theologen zur Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz über „Kirche, Volk und Staat" in Oxford 1937 hervorgerufen wurde, haben wir besonders scharf mitempfunden. So kam uns ein theologisch und religiös verbrämter Nationalismus als eine besonders akute Versuchung der deutschen Theologie und Kirche vor — um so mehr, dass er aus tieferen geschichtlichen Wurzeln zu wachsen schien.

Wohlverstanden: der Nationalismus ist keineswegs eine spezifisch deutsche Erscheinung. Mehr oder weniger wurden auch andere Völker (vor allem seit der Romantik) von nationalistischen Tendenzen angesteckt. So kann man ganz bestimmt auch verschiedene — und manchmal massive — nationalistische Spuren im tschechischen geistigen — und auch im ausgesprochen evangelisch-kirchlichen — Leben verfolgen. Doch ist der deutsche Nationalismus in der Gründlichkeit der Begründung (bis in die systematisch entwickelte Theologie des Volkstums und eine notorisch religiöse Verklärung des Nationalen hinein) und in der Tragweite seiner Konsequenzen (in dem fast rücksichtslosen Ausspielen der eigenen Sache und Eigenart gegen andere Völker) — mit diesen Spuren nicht ganz zu vergleichen. Es ist dann kein Zufall, dass z. B. gerade der tschechische (und slawische) Nationalismus am deutschen Herd entfacht wurde: Herder und die deutche Romantik sind einflussreiche Erwecker dieses Nationalismus geworden.

Erfahrung der letzten Jahrzente und vor allem die Katastrophe in welche die Menschheit durch den Nationalsozialismus gestürzt wurde, haben die Dämonie eines jeden überspannten Nationalismus höchst anschaulich bewiesen. Mit allen seinen Formen wurde auch gerade der religiös verbrämte Nationalismus zutiefst diskreditiert — ausserhalb und innerhalb der Kirche. Ist doch die religiöse Komponente eines Nationalismus besonders schlimm: indem das Volk in einer religiösen Verklärung oder in einer theologischen Hypostasierung zum Absoluten erhoben wird, wird die nationale Frage unheimlich verschärft. Denn im Namen eines Absoluten führt man „heilige Kriege" — mit gutem Gewissen und besonders unversöhnlich: den Feinden Gottes ist man keine Versöhnlichkeit schuldig. So sind die religiös-nationalen Kriege oft die grausamsten Kriege gewesen. Und gerade die unerhörte Grausamkeit des letzten Krieges im Namen eines rasisch-nationalen Mythos hat das zutiefst Chaotische des religiösen Nationalismus mit letzter Eindeutigkeit entblösst.

Die Sorge, den Ungeist des Nationalismus zu verdrängen, ist der *Kirche* mit besonderem Nachdruck ans Herz gelegt. Angesichts seiner massiven Unmenschlichkeit; angesichts der Tatsache, dass ein konsequenter Nationalismus zum Mythus, zur Vergöttlichung, zur falschen

Religion tendiert; und wohl auch angesichts der Tatsache, dass die Theologie in der Vergangenheit sehr viel vom klaren Ruf zur biblischen Nüchternheit dem nationalistischen Götzendienst gegenüber schuldig geblieben ist, ja dass sie diesen Götzendienst weitgehend selbst gefördert hat: aus allen diesen Gründen erscheint die Verpflichtung, der nationalistischen Versuchung su wehren, als eine dringliche Aufgabe der Kirche.

So stellt sich heute auch der deutschen evangelischen Theologie die Frage, inwieweit sie mit dieser Versuchung fertig wurde. Wir wollen nicht vergessen, dass aus dem Schoss dieser Kirche rechtzeitig — noch bevor sich der Nationalismus in seinen brutalen Konsequenzen selbst ad absurdum geführt hatte — ein auch im breiten ökumenischen und kirchengeschichtlichen Zusammenhang ausserordentlich klärendes Wort bekannt wurde: das Wort der Barmer Synode 1934. Und wir wollen nicht übersehen, dass sich in dieser Hinsicht das geistige Klima in Deutschland nach 1945 vom ungebrochen nationalistischen Klima nach 1918 doch beträchtlich geändert hat — vor allem auch was die Jugend, die Studentenschaft, die Theologenschaft betrifft. Trotzdem kann man kaum die nationalistische Versuchung der deutschen Theologie und Kirche als überwunden erklären. Man braucht nicht nur an die ausgesprochen nationalistischen Erscheinungen der extremistischen politischen Kreise denken — z. B. die Verbände der Vertriebenen mit ihrer „Glaube-und-Heimat" Ideologie, mit ihrer religiös-nationalen Begründung des „Rechtes auf Heimat". In feinerer und gedämpfter Art und Weise behauptet sich die „deutsch-nationale" Mentalität mancher Häupter und Glieder in der evangelischen Kirche in Deutschland bis heute. Es scheint, dass sich der bekennende Ansatz von Barmen innerhalb der deutschen Theologie und Kirche zwar in ihrem bekennenden Kern, aber kaum in ihrem breiterem Strome massgebend durchgesetzt hat. Es bleibt also auch heute als eine besondere Aufgabe der deutschen Theologie: der nationalistischen Versuchung zu wehren.

WELTANSCHAULICHER PESSIMISMUS

Als ein anderer — wenn auch mit dem ersten verbundener — Typus der Versuchungen der deutschen Theologie schien uns — auch gleich in den ersten Begegnungen in der Studienzeit der Kriegsjahre — ein gewisser Hang zum *sozial-politischen Pessimismus*. Ich denke auch in dieser Hinsicht z. B. an die vorbereitenden Arbeiten der deutschen Theologen für die Weltkirchenkonferenz in Oxford. Die Stimme der deutschen Theologie hat sich auch in dieser Hinsicht vom ökumenischen Hintergrund scharf abgegrenzt. Und zwar mit einem gewissen Recht: drohte nicht der breite Strom der Ökumene — vor allem in ihrem tonangebenden anglo-amerikanischen Flügel — der entgegengesetzten Versuchung zu verfolgen: einer optimistischen Anthropologie eines liberalen Humanismus mit seiner Harmonisierung des natürlich-Menschlichen mit dem übernatürlich-Göttlichen? Und auf dem Gebiete der theologischen Auffassung der Geschichte einem Entwickelungsoptimismus, der zwar nicht mehr von der „Verchristlichung der Welt in unserer Generation" träumte (wie es z. B. im amerikanischen Flügel — der entgegengesetzten Versuchung zu verfallen: schrittsglauben die biblische Eschatologie mit dem immanent-geschichtlichen Prozess zu verwechseln drohte. Der Ernst der biblischen Botschaft von dem radikalen Übel der menschlichen Sünde und von dem Verfallensein der Welt an die dämonische Macht des Bösen wurde in diesen Kreisen unterschätzt. *Das* dem Wissen und Gewissen der Ökumene zur Erinnerung

zu bringen war ein gutes Recht der deutschen Theologie und ihr echter ökumenischer Dienst: es galt die biblische Nüchternheit zu behaupten.

Dieses berechtigte Anliegen wurde aber in einer bedenklichen Form ausgedrückt: die bibilische Botschaft von der Sünde wurde zu einem weltanschaulichen Pessimismus verlängert und zwar — auf dem Gebiete der politischen Philosophie — mit ganz konkreten Konsequenzen: mit Tendenz zu einer autoritären Staatslehre. Man argumentierte — grob zusammenfassend — etwa auf folgende Weise: der Mensch ist Sünder. Man darf darum keine Illusionen von seinen positiven Möglichkeiten hegen. Auch gerade der politische Bereich ist ein Bereich der Sünde. Um sie wenigstens zu zügeln ist Autorität nötig. Ohne sie — etwa im Vertrauen auf die menschliche Vernunft oder auf eine positive Auswirkung der Zusammenarbeit und der Auseinandersetzung von freien Bürgern — droht das gesellschaftliche Leben dem Chaos oder dem Nihilismus zu verfallen. Weil nun eine feste Autorität am besten in der Gestalt eines absolutistischen Souveräns oder einer absolutistischen Ordnung von religiös geweihten völkischen Ordnungen in Erscheinung tritt — ist dieser Typus der politischen Machtausübung den anderen, vor allem auch der Demokratie, bevorzuziehen.

Diese Argumentation scheint mir falsch zu sein — in dem grundlegenden Pessimismus und in seinen konkreten Auswirkungen. 1) In ihr wird das Verkehrte der menschlichen Lage zwar tief gesehen. Aber die biblische Botschaft wird abstrakt stylisiert und darin entscheidend verdünnt: im Lichte des Evangeliums erscheint der Mensch als radikaler Sünder, aber gerade so doch auch als das von Gott gesuchte und gefundene — also: erlöste Geschöpf. Diese Klammer der geschehenen und verkündigten Gnade wird in der angedeuteten Argumentation wie weggeschoben. 2) Dieser Abstraktion folgt dann gleich die andere: aus der Botschaft wird ein Prinzip der allgemeinen Welterklärung. Das biblische Zeugnis von der Sünde ist aber keine allgemeine Lehre: es ist eine Erkenntnis im Akte des Glaubens unter dem Kreuze Jesu Christi. Nur auf Grund einer bedenklichen Stylisierung des Wortes des Kreuzes in ein Prinzip kann also ein allgemeiner Pessimismus entwickelt werden. 3) In seiner praktischen Anwendung auf den politischen Bereich wird dann noch eine merkwürdige Inkonsequenz sichtbar. Wird die Allgemeinheit der Sünde so grundsätzlich betont, dann würde man erwarten, dass sie auch wirklich durchgehalten wird — d. h. dass sie wirklich auf *alle* angewendet wird. Konkret: auch auf den Souverän. Aber das geschieht nicht: seiner Autorität wird zugetraut, was den Anderen versagt bleibt — die Möglichkeit, der Sünde und ihren Auswirkungen einen Damm zu bauen. Und doch wird — nicht nur von der Erfahrung, sondern auch z. B. von dem Alten Testament her — klar sichtbar, dass niemand so leicht der Versuchung verfällt, wie der absolute Herrscher. In ihm eine Stütze vor dem Abfall ins Chaos zu sehen scheint kurzschlüssig zu sein. Bei aller Relativität der menschlichen Ordnung hat ein System, der vielen Bürgern die Möglichkeit gibt, gemeisam die politische Verantwortung auszuüben, eine relativ grössere Chance der menschlicher Willkür zu wehren, als ein zulezt unkontrolierbarer Absolutismus. Eine demokratische Ordnung ist also — gerade auch von der biblischen Botschaft von der Sünde her — dem autoritären Obrigkeitssystem bevorzuziehen.

Die angedeutete Argumentation führte die deutsche Theologie zum Anschluss an eine bestimmte sozial-politische Tradition: an die von Macchiavelli und Hobbes bis zu Nietzsche und die Theoretiker des Fa-

schismus entwickelte und vertretene Auffassung. Reinhold Niebuhr hat in zwei prägnanten Bildern die beiden Haupttypen des europäischen politischen Denkens unterschieden: die „Kinder des Lichtes" und die „Kinder der Finsternis". Mit dem ersten Bild hat er Vertreter der klassischen Linie des demokratischen Humanismus bezeichnet — „Kinder des Lichtes" in ihrem allzu lichten Optimismus, im Glauben, dass sich der Weg der Menschen in der Geschichte im Vertrauen an ihre Vernunft und ihren guten Willen immer mehr zum Guten auswirken wird. Mit dem zweiten Termin hat er die Repräsentanten der zweiten und entgegengesetzten Möglichkeit charakterisiert — „Kinder der Finsternis" in ihrer abgründiger Einsicht in die Schwäche und Pervesion der Menschen und in ihrer zynischen Rücksichtslosigkeit, die sie aus dieser Erkenntnis für den erfolgreichen Herrscher entwickelt haben. Die deutsche Theologie — von Luther an — war fast immer disponiert, die Schwäche der ersten Möglichkeit scharf zu erfassen und zu kritisieren: die theologische Versuchung einer „demokratischen Heilslehre", die z. B. die amerikanische Theologie notorisch angefochten hat, hat sie niemals bedroht — ihre Illusionen hat sie sehr schnell eingesehen. Aber sie war — von dem gerade angedeuteten Typus der Gedankengänge her — immer versucht, die Unheimlichkeit eines machtpolitischen Absolutismus — besonders da, wo er in einer religiös-verbrämten Form eines monarchischen Gottesgnadentums auftrat — zu übersehen oder wenigstens zu unterschätzen. Und das war unheilvoll. Denn „Kinder der Finsternis" sind viel gefährlicher als „Kinder des Lichtes". Wohlverstanden: beide Gruppen irren zuletzt. Keine von ihren Theorien ist eine „Heilslehre". Aber sie sind — in aller Relativität ihrer Unterschiede — auch nicht einfach zu nivellisieren. Irrt die eine indem sie allzu optimistisch den Menschen und seine Würde schätzt, irrt die andere, indem sie über ihn und seine Würde hinweggeht. Und das ist — vor allem in konkreten Konsequenzen — wohl ein bedeutsamer Unterschied.

Stellt man nun die Frage nach der heutigen Gestalt und Aktualität dieser Versuchung der deutschen Theologie, so muss man wieder dankbar konstatieren: es kam auch in dieser Hinsicht zu einer grossen Ernüchterung — nicht nur durch die abgründige Erfahrung des totalen Zusammenbruchs eines brutalen Absolutismus, sondern auch durch eine theologische Neubesinnung. Das offizielle Klima innerhalb und ausserhalb der deutschen evangelischen Kirche ist zum erstenmal zugunsten der Demokratie gestimmt — bis zu einem gewissen Kult der liberalen Demokratie in der Bundesrepublik. Und doch kann man auch in diesem Zusammenhang kaum von einer Überwindung der alten Versuchung reden. Die Staatslehre von Bischof Dibelius in der berüchtigten Obrigkeitsdebatte mag in ihrem augenscheinlichen Extremismus (dem auch die liberale Demokratie — nicht zu sprechen von der Volksdemokratie — als eine Verfallserscheinung erscheint) als ein merkwürdiger Anachronismus gelten. Dass ader gewisse Sehnsucht nach den autoritären Ordnungen — wieder: innerhalb und ausserhalb der Kirche — vorhanden ist, ist nur schwer zu leugnen. Die Auseinandersetzung mit dieser Versuchung bleibt also auch noch heute eine offene Aufgabe der deutschen Theologie.

HANG ZUM KONSERVATIVISMUS.

Als dritte Versuchung der deutschen Theologie und Kirche möchte ich ihren *Hang zum Konservativismus* bezeichnen — und meine damit die

Tendenz, welche gerade auch die letzten Jahre nicht nur latent und gebrochen, sondern auch offen und sichtbar prägend charakterisiert. Die ganze Nachkriegsentwickelung in der deutschen evangelischen Kirche steht under der Alternative: Restauration oder Neuanfang. Man möchte meinen, dass vom Evangelium her die Gemeinde Jesu Christi disponiert wird — in aller Relativität der geschichtlichen Alternativen und natürlich immer im sachlichen Prüfen dessen, was in der gegebenen Lage die beiden Begriffe konkret bezeichnen — für den Neuanfang Partei zu ergreifen. Denn das Evangelium weist in die Zukunft und richtet so die nachfolgende Gemeinde nach vorne — und nicht nach hinten — aus. So lebt der Glaubende für die Zukunft. Für die „grosse Zukunft" des Reiches Gottes. Aber dann auch mit Verständnis für die „kleine Zukunft" des menschlichen Bemühens. Ein Konservativismus — Konservieren als Program und Ziel — kann kaum ein christliches Programm sein: denn ein solches Programm droht die Kirche an die Gestalt der Welt zu binden, die Offenheit des Glauben zu gefährden, die Zukunft zu verbauen. Wenn sich heute so viele konservative Partein ausgerechnet als „christlich" bezeichnen, so ist es ein fatales Missverständnis des Christentums — und natürlich auch einer der Gründe, warum das Evangelium von vielen Aussenstehenden so gründlich missverstanden wird. In diesem Sinne muss man einen „Hang zum Konservativismus", die restaurativen Tendenzen im Leben der Kirche — wirklich als eine Versuchung bezeichnen. Das gilt im vollen Masse von der Nachkriegsentwickelung in der deutschen Theologie und Kirche. Versuchen wir es näher anzudeuten.

1945 wurde der deutschen evangelischen Kirche eine grosse Chance des Neuanfangs gegeben. Und sie wurde auch ergriffen. Man braucht nur die „Stuttgarter Erklärung" zu nennen: in der ersten Begegnung mit der Ökumene erklang nach den Jahren einer unheimlichen Trennung dieses befreiende und Gemeinschaft stiftende Wort. Es war ein Zeichen — und ein Schritt — des Neuanfangs: als Schuldbekenntnis, als Wort der METANOIA die echte Umkehr — Neuanfang. Und von diesem Ansatz aus führte der hoffnungsvolle Weg dann weiter. Ich denke besonders an das „Darmstädter Wort zum politischen Weg unseres Volkes". Diesem Wort kommt gerade in unserem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zu, denn in ihm wurde versucht, den Willen zur METANOIA, zum Neuanfang, bis in die sozial-politische Sphäre hinein durchzuhalten und das folgenschwere Versäumnis der evangelischen Kirche auf diesem Gebiet zu bekennen und zu überwinden. Jahrhunderte hindurch blieb doch als eine besondere Versuchung der deutschen Kirche, dass sie den Misständen der Gesellschaft gegenüber entweder blind blieb, oder — wenn sie sie eingesehen hat — fast immer die Partei der herkömmlichen Ordnung, und also der Mächtigen und Regierenden ergiff. Man denke nur an die Bauernkriege und dann vor allem an die Anfänge der Arbeiterbewegung und des Sozialismus! Das Darmstädter Wort hat Freiheit gefunden, diesem Versäumnis — in Wahrnehmung kirchlicher Verantwortung auch in diesem Bereich, in Nachfolge der Erkenntnisse von Barmen — ins Auge zu blicken, und sie — bis zu einem positiven Wort zum sozialistischen Strebenbewältigen zu versuchen. Wirklich: in dieser Richtung bahnte sich der Neuanfang an.

Aber dieser Neuanfang wurde sehr bald, fast gleich, aufgehalten und durchkreuzt. Kein einziger Schritt und Versuch des Neuanfangs blieb ungefährdet. Sowohl die Stuttgarter Erklärung als auch das Darmstädter Wort wurde abgelehnt oder verschwiegen. Die restaurativen Tendenzen behaupteten sich — zuerst indirekt, z. B. im Wiederaufbau der konfesionellen

Barrieren und im Versuch die Gemeinden hinter sie zurückzuführen, später direkt auch im Bezug auf das Politische. Woher kam dieses Wiederbeleben von konservativen Kräften und Tendenzen? Man kann vielleicht sagen, dass sich die „unbewältigte Vergangenheit" — die Last der Tradition — auch im kirchlichen Bereich durchgesetzt hat. Die bereits erwähnten beiden Punkte — die Versuchung des Nationalismus und Pessimismus — sind bestimmt dazu zu rechnen. Und natürlich auch andere: auf dem theologischen Gebiet z. B. die Auswirkungen der traditionellen „Zwei-Reiche-Lehre" mit ihrer Tendenz, die politisch-soziale Sphäre aus der unmittelbaren Verantwortung der Kirche zu entlassen, indem die politische Sorge auf die Schultern des Staates abgeschoben wird. Begründet wird dieser Verzicht mit der Angst vor der Verpolitisierung der Kirche. Das ist bestimmt ein berechtigtes Anliegen. Aber man übersieht leicht, dass in einer Ausschaltung der unmittelbaren Relevanz der Königsherrschaft Christi für den politischen Bereich doch auch — Politik getrieben wird. Denn im Verzicht auf politische Stellungnahme, im Versuch um eine politische Abstinenz der Kirche, wird doch zuletzt nur politische Entscheidung getroffen — und zwar eine bestimmte politische Entscheidung, nämlich eine die herkömmliche Macht stärkende, die Obrigkeit heiligende, in einem Wort: eine konservative Entscheidung.

Es ist vielleicht nicht ganz ungerecht, wenn wir den breiten Strom der deutschen evangelischen Kirche nach 1945 in dieser Richtung und Ausrichtung sich bewegen sehen. Dabei kann man zwei Variationen, zwei Stufen, von konservativen Tendenzen unterscheiden — einen eher „passiven" und einen eher „aktiven" Konservativismus. Den ersten Typus stellt der kirchliche *Konformismus* dar, d. h. jene Versuchung der Kirche, die Linie ihrer Entscheidungen — bewusst oder unbewusst — der Linie der allgemeinen politischen Entwickelung anzupassen. Es wurde — in Bezug auf die kirchlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik — oft festgestellt, dass der Weg der offiziellen Kirche in einer weitgehenden Konformität zur allgemeinen politischen Entwickelung voranging. Die „Generallinie" dieser Entwicklung kann man — etwas einseitig, aber das Typische vielleicht doch treffend — mit dem folgenden Satz erfassen: der Weg von dem Versuch um einen radikalen Bruch mit den alten deutsch-nationalen und militaristischen Traditionen (mit fast feierlichem Verzicht auf jede Politik der Gewalt) bis zur entschlossenen Durchführung der Wiederaufrüstung (zuletzt bis zum Streben nach der atomaren Bewaffnung der Bundeswehr); und im Schatten dieses politischen Weges dann das mannigfaltige Wiederbeleben restaurativer Tendenzen der „unbewältigten Vergangenheit" — Duldung oder sogar Rechtfertigung der Kräfte, die den Nazismus vorbereitet oder ihn auch mitgestaltet haben, in der Sache und in den Personen.

Und nun: dieser Entwickelung wurde der Weg der deutschen evangelischen Theologie weitgehend konform. Wohlgemerkt: gegen die gröbsten Äusserungen der „unbewältigten Vergangenheit" — z. B. gegen den Ungeist des Antisemitismus — hat sich die Kirche immer klar gewendet und spielte in dieser Hinsicht im deutschen öffentlichen Leben eine positive Rolle. In Bezug auf die brennenden Fragen der politischen Grundentscheidungen wurde aber ihre Stimme immer unklarer. Am deutlichsten wird das an den Fragen der Wiederaufrüstung und der atomaren Bewaffung sichtbar. Von den eindeutigen Stellungnahmen in den Jahren, wo auch die politischen Führer jede Remilitarisierung Deutschlands ablehnten, führte der Weg bis zum Militärseelsorgevertrag und zu

den zweideutigen Stellungnahmen auch den atomaten Waffen gegenüber in der Epoche, wo der Staat entschlossen seinen militär-politischen Weg angetreten hat. Der Geist des Konformismus setzte sich durch.

Wurde dieser Konformismus eine Versuchung offizieller Kreisen der deutschen Kirche, gingen einzelne Gruppen und Theologen in ihren restaurativen Tendenzen noch beträchtlich weiter: sie versuchten das Christentum offen und aktiv für die politischen und militär-politischen Zwecke ihres Staates zu reklamieren. Das ist allerdings immer und überall eine notorische Versuchung der Kiche — vor allem dort, wo es ihr — als Institution — recht wohl geht, wo sie auch vom Staate her als gestaltende Kraft angesehen und geschätzt wird. Die Möglichkeit einer solchen Situation ist nicht a priori abzuweisen. Wo sie recht benützt wird, kann sie sogar reiche Möglichkeiten des christlichen Zeugnisses und der Behauptung von kirchlicher Verantwortung bedeuten. Aber sie bringt eben jene Versuchung mit — zum Deckmantel, zur religiösen Verklärung und Heiligung ganz bestimmter politischen Ziele zu werden. In der konkreten Lage unserer zerspaltenen Welt: sich als die Seele des (westlichen) „corporis Christiani" zu verstehen oder sich verstehen zu lassen. Weil nun dieses „corpus" sich von dem anderen, vom „corpus atheisticum", bedroht fühlt, besteht nun die unheimliche Versuchung: sein Christentum für sich zu monopolisieren, seine Sache von vornherein mit der Sache Jesu Christi zu identifizieren, eigene politische Ziele dadurch zu heiligen — und dann zwangsläufig die Anderen als die Antichristen brandzumarken. Die spannungsvolle Atmosphäre des Zeitalters des Kalten Krieges wird dadurch ungemein verschärft. Denn es gibt keine bedenklichere Komponente einer Auseinandersetzung, als die Theologisierung der Gegensätze: mit ihrer Erhebung in den religiös-metaphysischen Bereich werden die Fronten unbarmherzig verfestigt. Dem gilt es nun entschieden zu trotzen. Denn dadurch wird das Evangelium folgenschwer verkürzt und das echte Amt der Kirche — das Zeugnis *allen* Völkern — auf Schwerste gefährdet: in seiner Beschlagnahme für eine Gruppe wird das Evangelium notwendigerweise zu einem „Dys-angelion" für diejenigen, die von einer anderen Richtung kommen; der eigentliche Dienst der Kirche ihnen gegenüber wird vereitelt.

Mit Dankbarkeit stellen wir fest: die deutsche evangelische Kirche und Theologie ist dieser unheimlichen Versuchung nicht erlegen. Nur vereinzelte Gruppen und Stimmen lassen ahnen, dass diese Versuchung latent ist. Aber dann gibt es auch andere Gruppen und Stimmen. Mit Blick in dieser Richtung möchte ich meine Bemerkungen zu einigen Versuchungen der deutschen Theologie schliessen.

NEUANFANG UND ZUKUNFT.

Der Neuanfang der evangelischen Kirche in Deutschland ist nicht restlos verschwunden. Das Erbe der Bekennenden Kirche ist nicht eitel geworden. So ein Ereignis wie Barmen kann nicht abgetan werden. Es bleibt, es mahnt, es hilft den Versuchungen zu wehren. Immer wieder durften wir es in den letzten Jahren erleben, dass diese Sätze keine fromme Wunschträume sind. Es wurden in diesen Jahren der deutschen evangelischen Kirche Männer und Frauen gegeben, die es gewagt haben, auch den verlockendsten und geheiligsten Versuchungen zu trotzen. Ich nenne nur zwei besonders vorbildliche Namen: Niemöller und Iwand — und denke gleich auch an die vielen anderen, in den Kirchlichen Bruder-

schaften und auch ausserhalb. Wir haben ihre Stimmen mit innigster Anteilnahme verfolgt — in ihrem gehorsamen und leidenschaftlichen Versuch, den Ungeist des Nationalismus, des sozial-politischen Pessimismus und des Konservativismus tatkräftig zu überwinden. In ihrem Kampf gegen alle Formen der „organisierten Unbussfertigkeit": so im Antiatomkampf. Im Einsatz gegen den Antisemitismus. Im unerschrockenen Anpacken eines so heiklen Themas wie „Recht auf Heimat". Im Suchen neuer Wege in Richtung Osten im Geiste der Versöhnung und des Vertrauens. In ihrer Treue dem Neuanfang haben sie uns wesentlich bereichert und geholfen — und zwar im Vollzug unseres eigentlichsten Auftrages in unserer Gesellschaft, d.h. im Zeugnis des Evangeliums auch denjenigen gegenüber, die in ihm nur Deckmantel der ökonomischen und politischen Interessen sehen, und die sich durch so vieles, was die restaurative Kirche treibt, bestätigt fühlen und eigentlich auch fühlen müssen. In dem lebendigen Zeugnis dieser Brüder leuchtet etwas von der befreienden, alle Vorurteile durchbrechenden Wirklichkeit des Evangeliums auf.

Und dafür sind wir vor allem dankbar: für den Beweis des Geistes und der Kraft des Evangeliums, das es tatsächlich möglich macht, dass wir in allen unseren Bindungen und Konformismen — allen restaurativen Tendenzen zum Trotz — doch für das Wagnis des Neuanfangs befreit werden. Und befreit dann auch füreinander — die wir sonst von so vielen Abgründen und Mauern der Geschichte und der Gegenwart getrennt sind — zum Dienst des Friedens für diese Welt, deren Kirche wir sind. In diesem Geiste liegt, wenn ich recht sehe, der Neuanfang und die Zukunft der deutschen Theologie und Kirche — und der Neuanfang und die Zukunft der Gemeinde Jesu Christi in der ganzen Welt.

JAROSLAV ČIHÁK Berlin und der Sinn der christlichen Gemeinschaft

Als in den frühen Sonntagsmorgenstunden des 13. Augusts die Behörden der Deutschen Demokratischen Republik das Brandenburgertor zugleich mit den meisten der bisherigen achtzig Übergangsstellen zwischen Ost- und West-Berlin schlossen, bedeutete dies das Ende eines Zeitabschnittes in der Lösung einer höchst schwierigen und komplizierten Frage — der deutschen Frage überhaupt und der Berliner Frage insbesondere. Damit schloss der Abschnitt eines Provisoriums, das unstreitbar die bisherige Massnahme darstellte. So wie sich die Verhältnisse in Berlin entwickelt haben, wurde es immer offensichtlicher, dass diese Frage gelöst werden müsse.

Wie bereits gesagt wurde, handelt es sich hier um eine der schwierigsten Fragen der gegenwärtigen Situation überhaupt. Die Schwierigkeit wird auch dadurch erhöht, dass ein jeder von uns an diese Frage nach seiner *eigenen Weise* herantreten kann. Die Deutschen aus der DBR nach ihrer Weise, die Deutschen aus der DDR nach ihrer Art und Weise, die Deutschen aus West-Berlin nach ihrer Weise und die Deutschen aus Ost-Berlin ebenfalls nach ihrer Weise; und die Nachbarn Deutschlands im Westen nach ihrer Weise und im Osten gleichfalls. Wir alle haben zu dieser Frage viele Vorbehalte, alle haben wir viele Befürchtungen und ein jeder von uns weiss um irgendeine Lösung. Auf den Seiten dieser Zeitschrift schreiben wir nicht über diese Sachen um unsere garantiert beste Vorschrift zur Lösung der deutschen Frage vorzulegen. Erwägen wollen wir diese Frage von der Voraussetzung ausgehend, dass wir gemeinsam *eine* christliche Gemeinschaft bilden, wo die Sorgen und Qualen unserer Brüder, die Schmerzen und Schwierigkeiten der einen, die Sorgen und Schmerzen der andern sind. Wir bilden miteinander eine Gemeinschaft, in der die einen mit den andern aufrichtig und offen von Angesicht zu Angesicht sprechen. In diesem Sinne treten wir also an die Erwägung, was das Wesen des deutschen Problems ausmacht.

Wir müssen uns folgender Umstände bewusst werden: Berlin liegt im Territorium der DDR, eines Staates, dessen Existenz wir notwendigerweise zur Kenntnis nehmen müssen, mag es nun jemandem gefallen oder nicht. Es ist ein Staat, der seiner Politik und seiner Wirtschaft bewusst, auf sozialistischen Prinzipien gründete. Im Gegenteil dazu, wird die westliche Hälfte Berlins dermassen verwaltet, um eine Reklamprobe des sogenannten wirtschaftlichen Wunders Westens zu sein. Es ist selbstredend, dass diese Tatsache ein Quell fortwährender Spannung an der Grenze dieser zwei Welten sein konnte und es auch bereits war.

Ein unstreitiges Faktum is es, dass die Regierung der DDR ihrerseits jährlich drei einhalb Milliarden Mark deswegen zusetzte, damit diese Grenze nicht bloss eine Spannungsgrenze sei. Unter diesen Umständen wurde Berlin zu einer schmerzlichen Wunde zwischen beiden deutschen

Staaten. So wie sich alle Aufmerksamkeit des Kranken auf die Wunde an seinem Körper konzentriert, und dass seine Wunde, wie sein Schmerz für ihn zu der wichtigsten Sache auf dieser Welt wird, so ist es auch mit Berlin. Ein besonderer nationaler Romantismus, zu welchem die deutsche Seele gefühlsmässig neigt, bewirkte, dass für die Deutschen das deutsche Problem und Berlin zum Mittelpunkt der schmerzlichen Weltproblematik wurde. Es ist klar, dass jeder Kranke froh ist, wenn er mit seinem Schmerz zum Zentrum der Aufmerksamkeit wird. So wurde auch aus diesem Grunde — doch betonen wir: nicht allein aus diesem Grunde — das deutsche Problem zum Weltproblem und oft zum allerwichtigsten Weltproblem. Es ist notwendig, sich dessen bewusst zu werden, damit wir im Blick auf diese Frage in nüchterner und gesunder Weise, diesen ganzen Fragenkomplex, der in den nervösen Tagen anfangs August dieses Jahres entsprang, entmythologisieren und entdämonisieren.

Dazu müssen wir noch weitere Umstände in Betracht ziehen. Wir wollen jetzt hier nicht von allen feinen und groben politischen Zusammenhängen und vom harten oder feinen politischen Hintergrund sprechen. In diesem Zusammenhang handelt es sich für uns, als Christen, vor allem um folgende Tatsachen: Unter den Bedingungen, die sich aus den flüchtig erwähnten Voraussetzungen in Deutschland und in Berlin entwickelten, lebt *die Kirche*. Es gibt dort Gemeinden, es gibt dort Prediger, Presbyter und Gemeindeglieder. Wann immer es zu einem Zusammentreffen mit diesen Brüdern kam und kommt, gibt es stets von neuem einen fast unaufhaltbaren Strom von Fragen: Was ist eine christliche Gemeinde, welcher ist der Sinn ihres Lebens und worin besteht ihre Mission?

Es ist die Zeit, da wir uns immer mehr bewusst werden, dass die Gemeinschaft einer christlichen Gemeinde keine wundertätige, mystische, imaginäre Vorstellung ist, sondern dass sie überall dort verwirklicht wird, wo Christus sehr aktuell eintritt mit dem Ausspruch Seines befreienden Wortes, wo er eine Gemeinschaft von Menschen, (die Er durch Seine Berufung in eine Einheit verbunden hat,) befreit aus einer nichtwürdigen, eitlen, flachen, tötlichen Existenzweise und sie zum Erlangen jener Bestimmung führte, die durch das schöpferische Wort dem Menschen gegeben ist — d. h. zum Anteil und zur Beteiligung an dem unsterblichen Reich der Gerechtigkeit des Friedens und der Freude im Geiste Gottes. Jede christliche Gemeinschaft die in d i e s e m Geiste und in diesem Namen versammelt ist, ist der sichtbare und trotzdem fast unfassbare und unbeherrschbare Ausdruck der Königsherrschaft Christi. Die christlichen Gemeinden in Berlin und in Deutschland — aber allerdings auch auf der ganzen Welt — sollen dieser Ort sein. Was folgt daraus? In diesem Zusammenhang haben wir unsern deutschen Brüdern gegenüber kein anderes Recht, als das Recht oder eher die *Pflicht* diese *Fragen* zu stellen:

Sind Eure christlichen Gemeinden heute noch der Ort, wo Unterredungen und das Interesse jener Mächte und Kräfte zu hören sind, die aus der lebendigen christlichen Gemeinschaft immer von neuem und mit den besten Absichten eine *organisierte Institution* bildeten? Eine solche Institution, die das Recht der Teilnehmer für sich nicht nur auf das Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und Freude im Geiste Gottes reklamierte, sondern auch das Recht der Teilnahme an Einfluss, Macht und Entschluss auf allerlei Gebieten von Ehre, Ruhm, Blut und Boden?

Sind Eure christlichen Gemeinden nicht bisher der Ort, wo oft lauter als die Botschaft des Evangeliums der Busse, Vergebung und Versöhnung,

wenn auch unter dem religiös-christlichen Gewand, Töne erklingen, die dem Ohr des alten Menschen in uns schmeicheln? Sind Eure Gemeinden bisher nicht der Ort, wo Ihr lieber das hört, was Ihr hören wollt, als das, was Ihr solltet hören wollen, wie z. B. die Botschaft über das Wiedergutmachen der gestörten Beziehungen zwischen Mensch und Gott und zwischen Mensch und Mensch?

Wir wissen freilich, dass Christi Botschaft immer eine aktuelle Gestalt hat und vor sich geht hic et nunc. Aber wir wissen doch, dass zu Licht der Welt und Salz der Erde die christliche Gemeinschaft erst dann wird, wenn sie zuerst Christi Ansprache *so* hört, dass sie vor ihr konzentriert und lauschend verstummt. Wir wissen, dass es in Berlin und in Deutschland eine Reihe von Brüdern und Schwestern gibt, die es gut verstehen, dass derjenige, der selbst in sich am weitesten dem befreienden Anspruch des Wortes Christi offen ist, auch ein freier Mensch ist in den sogenannten äusseren Gebieten und Äusserungen der menschlichen Existenz. Wir wissen, dass diese Brüder und Schwestern verstehen, dass der Sinn der menschlichen Existenz auf dieser Welt darin besteht, Frieden, Gerechtigkeit und Freude zu erlangen und durch ihre Existenz *die Realität des Reiches Christi* manifestierend zu bezeugen. Wir wissen, dass sie verstehen, es stehe dafür, immer wieder von neuem und mit unermüdlicher Geduld alle Möglichkeiten und Wege zu suchen, auf welchen selbst in den gespanntesten und gefährlichsten Situationen, die Gemeinschaft der christlichen Gemeinden wandern würde, als eine Zeugenschar von Pilgern zum rechten Ziel der Zeit — und dies auch dort, wo sonst — mag es auch am Ring in Berlin und in Deutschland sein — alles dem erschütternden Gefühl der Ratlosigkeit, Machtlosigkeit und Aussichtslosigkeit verfällt.

Wir wünschten uns, diese Fragen würden in dem Geist aufgenommen, in welchem sie gemeint waren. Wir wollen unterstreichen, dass es Fragen sind, die wir in diesem Zusammenhang ebenso dringend uns selbst stellen, wie auch unsern Gemeinden und Kirchen — als Fragen, die *den ganzen Gesichtskreis der christlichen Kirche* enthalten sollen. Sie bestürmen uns auch aus dem Grunde, weil wir die Zugehörigkeit zu den Bruderschaften der Christen in Berlin und in ganz Deutschland fühlen. Als Christen sind wir voneinander durch keine äusseren Hindernisse und Trennungszeichen getrennt. Daraus ergibt sich für uns die dringliche Pflicht brüderlichen Dienstes des einen zum andern, under jeder Bedingung und unter jeden Umständen, wohin uns Christi Betrauung gestellt hat.

Wir wiederholen: Wir erleben einige der gespanntesten Wochen und Monate des Weltgeschehens. Unter diesen Umständen wollen wir eine fröhliche und stärkende Sicherheit leben, dass wie die Christen in Deutschland und wo sonst überall, wir unserseits alles getan haben, dass auf dem *friedlichen Weg* der Verhandlung und der Verständigung, durch geduldiges Zuhören der Stimmen derer, mit denen wir sprechen, Schmerzen und Schwierigkeiten entfernt werden. Wir verstehen doch gemeinsam, dass wir deswegen auf dieser Welt sind, um Zeugen des Friedenfürsten zu sein.

SAMUEL VERNER

L. N. Tolstoi vom theologischen Standpunkt

Die letzten, noch im Zusammenhang fassbaren Worte Tolstoi's, wie sie Wladimir Pozner auf Grund der Quellen zum Sterbetage 20. November 1910 verzeichnet, lauten folgendermassen: „Ich rate euch allen, sich zu erinnern, dass in der Welt sich Millionen leidender Leute befinden, jedoch ihr euch mit einem einzigen Leo befasset." Auf dieser ideelen Spannweite, zwischen Unermesslichkeit der Leiden und Einzigmaligkeit, Einsamkeit der persönlichen Freuden und Linderungen, ist das ganze, so ausgedehnte Werk Tolstoi's gegründet. So verfloss auch sein Leben — man kann es wie beständige Abwechselung von Trübnis und Helle darstellen. Aber wenn sich darin auch noch so viel Familienstreite und -schatten störend ausnehmen, überwiegen doch Glück und Freude. Die zitierte Aussage bestreitet allerdings nicht die Personalität zugunsten der ganzen Menschheit oder Gesamtheit. Es herrscht ein Gleichgewicht zwischen den Gegensätzen und bei gegebenen Umständen erweist sich darin eine zarte Äusserung der Dankbarkeit: darum kann ich wohl an Millionen Leute noch denken, weil ihr dem Einzigen soviel Aufmerksamkeit widmet. Persönliche, sondergleiche Sorge solches Dušan Makovický, des gewissenhaften Arztes, sowie liebenden Schülers Tolstoi's, von der er seit Antritt der letzten Reise kindlich abhängig war, kam ihm so nötig und lieb, dass er sie nicht nur nicht ablehnen konnte, sondern sie bis zu Ende folgsam und ergeben empfing. Es ist Urerfahrung eines frühzeitig verwaisten Menschen (nach der Mutter seit 2., nach dem Vater seit 10. Lebensjahre) — nämlich Obhut fremder Leute annehmen zu müssen und wieder sie sich durch Bewusstsein der Verwaistheit und Gefühl der Fremde zu entfernen; Dinge in glücklicher Ergreifung bis in die persönlichen Einzelheiten und wieder in einer unüberwindlichen Schicksalsentfernung und Entfremdung zu betrachten, zuerst im ganzen betörenden Zauber der Farbe, des Duftes, ja sogar der Greifbarkeit und dann wieder im blossen durchgreifenden, wenn nicht kalten Augenmerk, das unter die Haut, bis zum Gerippe der Dinge schaut, bis zum Skelett einer unerwarteten Vereinfachung, ja Entblössung von aller sinnlichen persönlichen Anmut. Das ist Los eines gräflichen Waisenkindes und dann des berühmten Grafen im muschikhaften Kleide, bei körperlicher Arbeit. Er möchte sich so bis zur Marotte von den Diensten anderer Leute selbständig machen, doch bedurfte und verwendete er mehr und mehr Dienst in der Liebe (z. B. Hilfe seiner Frau bei Abschreibung seiner vielen Konzepte für den Druck), und wenn er sich auf jeder Seite eines Buches immer vorstellte, wieviel Arbeit es nur Druckarbeiter gekostet hatte, das war die Vorstellungskraft der Liebe, da er alle arbeitenden Leute sehr lieb hatte und durch die Teilnahme an kleinen körperlichen Arbeiten nur seine Abhängigkeit von Arbeitern bestätigte und betonte. (Als ob er bezeugte: ich arbeite auch körperlich, weil ich sowieso viel Liebesdienste bedarf und empfange; in diesem Sinne waren Gandhi und Einstein die besten Tolstoianer.) Der Liebe seiner Freunde, die immer persönlich wie auch gegenseitig

ist, konnte er sich nicht entziehen. In seinem geistigen Ringen vor Bekehrung zum Glauben an Gott, die abstrakte Allgemeinheit vernünftlicher Erwägungen abwechselt mit der Empfindung des Suchens: „Das war ein Gefühl der Angst, der Verwaistheit, der Vereinsamung inmitten alles fremd gewordenen, und der Hoffnung auf jemandes Hilfe", so lautet es in seiner „Beichte"; er fühlt sich dort sogar wie ein, aus dem Nest ausgefallenes Vöglein, er, zweiundfünfzigjähriger Mann! Und eben darin findet er Beweis, dass er doch, wenn auch jetzt weggeworfen sich fühlender, vorerst aus Liebe geboren, erwärmt, gefüttert, geliebt werden musste — er findet darin die Gewissheit, dass Er (Gott) wirklich ist. Das F. X. Šalda's Wort über Tolstoi, dass Gipfel seines hochgebirglichen Gebildes erst aus der Abstandsnahme sichtbar sind, erfasst auch Tolstoi's eigene Stellung ihm selbst gegenüber: er trat zur Allgemeinheit des Lebens zurück, wo sich Einzelwesen durch den Tod verlieren, damit er so die Einzigmaligkeit, die Eigentümlichkeit von ihmselbst und von anderen betrachten möchte. „Ihr befasset euch mit einem einzigen Leo" — nur das ist verwirklicht worden aus dem ganzen Plan der Entweichung, nur ein Schritt dem Tode gegenüber, da er wieder allen gehören wird. (Der Gedanke, welcher ihn lange beherrschte, Plan einer Reise in Einsamkeit, einer Nachfolge Christi, zur Vereinigung seiner Lehre und seines Lebens, ist eigentlich nicht verwirklicht worden.) Früher, in der ersten Hälfte seines Lebens, entsetzte er sich vor dem Tode — jetzt trat er ihm entgegen, das ist sein Sieg, und er stützt sich dabei auf seine Treuen. Aber als ob er so die angenommene Treue und Liebe seiner Nächsten noch letztemal mit dem Blick der Entfremdung schauen möchte, erinnert er an Millionen von Leidenden, die eben solcher Liebe zum Einzelnen bedürftig sind, da ohne sie auch er schon nicht einmal sein könnte. Immer sind es zwei Seiten eines Lebens, gerade so wie „Krieg und Frieden" durch zweifache Ansicht eine einzige Wirklichkeit ergründet, beides gleichzeitig, Werke des Friedens im Krieg, Siegreichheit des Nichtkriegführens auch in den Schlachten (wobei den aus einer höheren Nötigkeit entstehenden Krieg niemand von Leuten, nicht einmal die Feldherrn beherrschen und am zweckmässigsten handeln in ihm und durchkämpfen ihn solche, die vom eingebildeten Trug der Leitung unverworren, treu und gehorsam ihre tägliche, sogar kleine Pflichten ausfüllen, so der einfältige Soldat Platon wie auch der lustige Offizier Nikolai, oder in zentraler Stellung der Durchlauchtigste Kutuzov, der in Uneinigkeit der Kommandanten nur die Guten nicht hindern trachtet und duldsam die Zeitfrist ausharrt, weil die Zeit für Leute des reinen Gewissens arbeitet). Wenn sich nun der sterbende Tolstoi auf einer beider Seiten befindet, und zwar des Friedens und der gütigen Fürsorge, so berücksichtigt er auch die andere Seite, die einmal von ihmselbst dargestellte nicht durch den Stolz des tollen Kriegers, nur durch das Gefühl des leidenden Individuums, aber auch in der letzten Gemütsbewegung verlässt er nicht die erstere, persönliche Seite des Friedens und der Liebe. Der Mensch soll seine persönliche Seele ergeben, um sie in Allgemeinheit des Lebens schon erlöst wiederzufinden, so versteht Tolstoi das Wort Christi über den Verlust und Gewinn der Seele, aber man muss sie vorerst ganz persönlich haben, um sie ergeben zu können. Christus ist ihm immer selbst das Leben der unpersönlich, uneigennützig gewordenen, ganz ergebenen Seele, wenn nicht auch die Leibesauferstehung. Das Leib leidet in Millionen Wesen — der einzige Leo, als ob er die Liebe ablehnte, lächelt doch auch am letztenmal vor Liebe. Solche haben ihn nicht gut verstanden die in seiner Liebe zu allen eine persönliche Kälte spürten. Es war

eine leidenschaftliche, selbstquälerische Liebe, Kühle und Hitze, Frost und Glut zugleich.

Und die letzte Regung: „Er bewegte langsam über das Leintuch seine rechte Hand, Daumen, Zeigefinger und Mittelfinger so zusammengedrückt als ob er schriebe". Aber war es nur die ganzlebenslang am meisten gebrauchte Grundbewegung eines Schriftstellers? Oder vielmehr die schon unausgesprochene Erinnerung an Christus, der mit seinem Finger auf die Erde schrieb: „Wer ohne Sünde ist unter euch, werfe zuerst den Stein — hat niemand dich verdammt? Auch ich werde dich nicht verdammen", so wie er dieses Bild und Episode im Johannesevangelium unermesslich liebte und oft dazu zurückkehren pflegte. Als ob er mit dieser letzten Bewegung noch ein Zeugnis geben wollte, nicht über etwas ihmselbst eigenes, sondern über Christi Vergebung, so sehr ihm immer die Vergebung im ganzen Evangelium überwog, so sehr er immer, auch in der Lebens- und Kraftfülle, der demütigste Büsser sein pflegte, und jetzt also, wenn die Klagenden, Richter und Menschengedränge still zurückgewichen sind und die Seele mit dem Vergebenden allein blieb, führt er die schreibenden Finger in Spur der ausdruckvollsten allgemeinen Vergebung. Freilich wird er sich jetzt zum Christus nicht mit Worten bekennen, sondern wenigstens mit der Andeutung der stummen Christ Gebärde, der im Sand zwar verschwundenen, doch ewiglich geltenden Schrift. In seiner letzten Tagebuchsnotitz über die Nacht der Abfahrt aus Jasnaja Poljana zu den Worten: „Ich habe das gemacht, was ich machen musste", setzt er hinzu: „Es ist möglich, dass ich mich irre, aber mich dünkt, nicht den Leo Nikolajewitsch" (d. h. die übergängliche Persönlichkeit, die meine Schüler gern durch eine heroische, für ganze Welt beispielhafte Handlung retten wollten) „gerettet zu haben, sondern das irgendetwas, was bisweilen, wenn auch nur wenig, in mir lebt" — d. h. den Menschensohn Christus, das Überpersönliche, Ewige in mir, aber er erklärt sich durch das unbestimmte, unbegrenzte Wort „das irgendetwas". Tolstoi hat Christus, seine lebhafte Lehre, sehr nachdrücklich und in der zweiten Hälfte schriftstellerischer Tätigkeit, vom 50. bis 82. Lebensjahr, sehr ausführlich bekennt, aber so wie er immer alles vereinfachte und in allem nur Skelett und Rückgrat letzter Wahrhaftigkeit antastete, nichtdestoweniger jetzt, vor letzten Tagen seiner Krankheit und Schlaffheit, trotz seiner plastischen Gabe und Griff, durchtappt er sich zu nichts mehr, als zu der wörtlichen Wendung „das irgendetwas, was bisweilen, wenn auch nur wenig, in mir lebt". Aber dann, als ob er den höchsten Richter an Christus erinnern wollte, an den auf der Erde stillschweigend schreibenden, nicht aburteilenden, sondern schuldige Seele der ewigen Vergebung übergebenden, zeichnet er mit Fingern seiner rechten Hand die Bewegung des Schreibens an.

Wir wollen uns mit den letzten Worten Tolstoi's und mit der letzten Regung seiner Hand nur Höhepunkte seines Lebens und Schaffens erinnern, wir wollen das verstehen, dass er immer sich selbst durch verschiedene Menschen, seine Personalität durch Allgemeinheit wahrlich schildert und begreift, dass er der Regung, Bewegung und Tat mehr anvertraut, als mit den Worten gesagt werden kann. Das war eigentlich das Wesen seines Schaffens: zuvörderst überlegte er immer viel, ja sogar machte er Vernunftschlüsse, vor jedem seiner grossen Werke führt er viel unausgesprochene geistige Vorbereitungsarbeit aus, dazu schafft er sich ganze Sonderphilosophie und darum stellen seine Hauptwerke ganze Lebensepochen vor, aber dann von dieser Vorbereitungskonzentrierung

stürzt er mit allem seinen Wesen zur lebendigen Darstellung, zu den Gestalten, von denen Kenner bezeugen, dass sie gerade plastisch, handgreiflich wirken. Bewegungen und Taten der Gestalten sind Hauptsache, wogegen die Rede der Personen nur eine noch anschaulichere Belebung darbietet, neben ihrem äusseren Ansehen, ihrer Beweglichkeit und neben der Natur ringsherum. Es ist nicht die Natur an sich; sondern Ausdruck geistiger Zustände der handelnden Personen, eine noch mächtigere Belebung der Gestalten in verschiedenen Lebenslagen. (Das betrifft die Wahrnehmung Prof. J. L. Hromádka's, dass Tolstoi, zum Unterschied von Turgenjew, eigentlich die Natur überhaupt nicht schildert — selbst der Mensch und seine Seele ist ihm immer die Hauptsache.)

Als er dann, nach seinem 50. Lebensjahre, seine Erwägungen, Vernuftsvorgänge, philosophische Betrachtungen und Religionabhandlungen, seine „Traktaten", wie man heute darüber sagen pflegt, zu schreiben begann, es war nur die zuerst verschwiegene, jetzt vielleicht breit ausgeschriebene Vorbereitungsarbeit, aber immer nur der erste Anlauf zu den lebendigen Bildern und Gestalten der Wirklichkeit. Volle zwei Jahrzente von religiösen Erwägungen (1880—1900) münden eigentlich in den dritten von seinen grossen Romanen, „Auferstehung", und das beide ist zu betrachten wie zwei Phasen eines Stromes, in solchem Zusammenhang, nicht dass er (ein schwacher Denker!, wie man sagt, nur immer starker Künstler) zwar fehlerhaft, irrtümlich, mit starrköpfiger Einfältigkeit lange nachgesinnt hätte, und dann doch endlich seinen ursprünglichen schöpferischen Trieb und sein Talent nicht mehr überwältigen könnte, und trotz aller seiner künstlerischen Askese ein künstlerisches Meisterwerk geschrieben hätte — sondern dass er mit allen seinen Erwägungen, auch mit den vereinfachenden und Kunst ablehnenden, doch immer auf ein Kunstwerk abzielte. Auch früher ging jedes seiner Meisterwerke immer aus soliden Grunderwägungen hinaus, und in beider Schaffensphase zeigt sich dieselbe Geistes- und Herzenskraft. Wir sehen es auch darin, wie er sogar in philosophisch-religiöser Nachsinnung entweder gleich mit einem stark anschaulichen Bilde beginnt, oder im Verlaufe der Erwägungen dazu gelangt. Und mag auch dann z. B. seine grosse „Beichte — worin mein Glaube besteht" und weitläufige philosophische Abhandlung „Vom Leben" in ringsherum wiederholten Betrachtungen noch so langsam und eintönig wirken, als ob man einen Bohrer eingrüble, doch in der „Beichte" die Kapitel über den Ringkampf um den Gottesglauben trotz den zurückkehrenden Zweifeln und Verneinungen stellt ein so lebendiges psychologisches Abbild dar, so unmittelbare Ergreifung der Regungen seines eigenen Wesens, dass sie immer zu wahrhaftigsten Zeugenschaften und Dokumenten der geistigen Bekehrung gehören wird, wenn auch andere Religionsbetrachtungen daselbst der damaligen liberalen Theologie noch so stark zinsbar erscheinen. (Übrigens, es war noch die Zeit des theologischen Ringens und so pflegte Tolstoi einzuhauchen die Kampfatmosphäre nicht nur der Napoleonsjahre, sondern auch seiner Zeit.) Aber das allgemein, zeitgemäss Theologische hindert nicht das lebendige, persönliche Bekenntnis eines grossen Büssers und Befreiers. Und in der Abhandlung „Vom Leben" dort, wo er im Kampfeifer gegen den Todes- und Auferweckungsaberglauben über den Tod seines geliebten Bruders zu sprechen beginnt, geht plötzlich die schon ermüdende Polemik mit allen Wissenschaften und Philosophien in solche Wiederbelebung über, dass wir ohne Schwankung sagen: hier, im Bilde des lebendigen Verhältnisses zum gestorbenen Bruder, im Sehen des Sinnes, welchen

sein kurzes Leben und sein Tod hat (als Übergang der engeren, ihre Verhältnisse schon überwachsenen Liebe auf höhere Stufen und zur breiteren Wirkung), hier ist auf einmal mehr vollgestreckt, als durch lange und breite Widerlegung des Todesaberglaubens, wie auch des Glaubens an persönliche Auferweckung.

Allgemein philosophische und religiöse Erwägungen beweisen zwar eine umfassende und gründliche Belesenheit in allen europäischen Philosophien wie auch in Hauptwerken der deutschen modernen Theologie, aber man muss sagen, es ist nur ein Nachholen des Zeitmoments, nicht besonders etwa Vorgreifung des damaligen Zustandes der Philosophie und Theologie. Tolstoi verstand seinen Schopenhauer und vielleicht hat er ihn zuviel geliebt, er kannte sich in allen Arten aus, wie Christi Wundertaten (z. B. Sättigung der Menschenhaufen) natürlich und „wissenschaftlich" zu interpretieren, wie Dreifaltigkeitsmetaphysik sowie Inkarnations- und Auferstehungs-„mythus" zurückzuweisen, und hier klingen heute seine Polemiken mit der Kirchenlehre und mit der metaphysischen Weltanschauung irgendwo weit hinten und erstarrt, während das Denken auch in diesen Bereichen fortgeschritten ist. Tolstoi pflegte einst in Jugend seinen Voltaire zu lesen und vergeblich ist er nicht durch seine Gedankengänge durchgegangen. Den Grundbezug zum Evangelium nahm er ein schon seit der Lektüre des „Glaubenbekenntnisses eines Savoyen-Vikars" im „Emil" von Rousseau. Aber das, wie er die Evangelien als Lebensoffenbarung begreift, wie er auch in der Abweisung der metaphysischen Trinitätstheorie und Christologie (wobei der noch so orthodoxe Volksglaube hinderte ihn doch nicht) Christum selber liebt als einen lebendigsten, gegenwärtigsten, den menschlichen Erfahrungen und Möglichkeiten nächsten Lebenslehrer, als einzigen Weg zur Wahrheit, als den Menschensohn, der zuerst den Weg voller persönlicher Selbstergebung beschritten hat, den Weg der Suche des Lebens im Geber desselben und in Weltallszusammenfassung aller Leben, im Gott allein, das, wie er Universalität des Menschensohnes begreift, der alle wir werden sollen, in dem alle wir auf dem Wege zu Gott, zur Gesamtheit sich vereinigen sollen, das, wie seinem Geiste die immer neu ausgeführte und ausführbare Verbindung aller Leute in einen erlösten Menschen vorschwebt (obgleich er individuelle Erlösung ablehnte) — dieses lebendige Erlösersbild reicht über alle zeitlich begrenzte Arten des theologischen Denkens, mindestens ist es mehr als nur eine Theorie und es berührt die Gipfel bestimmter poetischer Gesamtperspektiven des Jahrhundertsüberganges (z. B. Konzeptionen des tschechischen Dichters O. Březina). Er sah Christum und sein Evangelium als Leben allein, und zwar ohne Belletrisieren oder Dramatisieren, ohne künstliche Darstellung des Lebens von Jesus, und doch lebendigen Christus als den Weg unseres eigenen Lebens, in konsequenter Applikation aller Sätze der Lehre Christi, aller seiner Aussagen (sei es in synoptischen Evangelien, sei in Johannes-Evangelium) auf Leben aller Völker und aller Zeiten. Das an sich, mit oder ohne Geleiterwägungen, bezeugt solche Schaffensfülle, solche Wirklichkeitsertastung in einer laufenden und verwickelten Materie, wie welches immer Kunstwerk Tolstoi's. Es ist nicht nötig, die ermüdenden Erwägungen zu verteidigen, doch über ihnen ganz lebendige Liebe zu Evangelium zu betrachten, und dann nicht einmal der Zusammenhang mit einer liberalen Durchschnittstheologie, die Möglichkeit und Sinn der Auferweckung (bei ihm, dem Russen!) wissenschaftlich bestreitet, nimmt nichts abweg dieser besonderen, allgültigen Anhänglichkeit an die Worte des Lehrers. Aus Tolstoi's

Deutung der Bergpredigt als fünf vereinfachte und vervollkommnete Gebote gegen den alttestamentlichen zehn Gottes Geboten, aus seiner Verfolgung jedes Wortes im griechischen Original wie auch in allen erreichbaren Übersetzungen, können wir uns noch sehr anschaulich belehren. Als ob die fünf Gebote Christi verschmölzten ihm durch Verallgemeinerung in einziges „dem Böswilligen nicht Widerstehen", so das Schwerste ist ihm auch das Wichtigste — und doch mit welcher Liebe bekräftigt er Lebendigkeit und Ausführbarkeit jedes einzelnen Gebotes! Mit breiten Erwägungen verschweigt er Christum, den er durch lebendige Rücksicht Seiner Worte bekennt — solche Verschweigung und Bekenntnis zusammen!

So zeigt sich uns auch der Unterschied zwischen beiden Hälften seiner schöpferischen schriftstellerischen Tätigkeit, mit dem Scheideweg seiner Bekehrung, im Lebensgleichgewichte. In der ersten Periode der grossen Romane, „Krieg und Frieden", „Anna Karenina", das Erwägungselement, verschwiegen oder ausgedrückt, ist voll verkörpert in sehr reichliche lebendige Gestalten. In der zweiten Periode, der „Kreutzer-Sonate", der „Auferstehung", das in Gestalten verkörperte Leben ist zwar gleich voll, aber die Erwägungen überwiegen durch ihren Nachdruck, in ihnen ist jetzt Herz und Kern aller Lebensverwirklichung, welche über den lauten Streiten mit der Wissenschaft und Kunst, mit den Staatseinrichtungen und Kirchen, gipfelt und durch Evangeliumserkenntnis in alleiniges Wesen des Menschensohnes vereinigt wird: da ist dann Christus das Leben selbst, das neue Leben, damit „Die Auferstehung" im Buche endet und durch das Ende beginnt, ins Leben übersteigend, das Leben Christi im Leben aller, denen Christus sich selbst gibt wie ein Stamm seinen Zweigen die Ernährung. Wenn wir Inkarnation und Auferstehung unterlassen, ist es Christus eher des Johannes-Evangeliums und der orthodoxen Betonung unmittelbares Anschlusses des Parakletos, des Heiligen Geistes des Trösters, an Gott den Vater, als Christus anderer viel realistischer Evangelien. Und doch Sammellosungswort dieser zweiten Epoche ist eben die verneinte „Auferstehung", zwar eine Polemik mit der Volksbegreifung der Auferstehung und Unsterblichkeit, (wie dort Osterzeremonien durch jenen entblössenden, vereinfachenden Anblick der Entfremdung betrachtet werden, doch eben dadurch noch hinreissender nacherzählt), und trotzdem ist es auch Wiederergreifung und Erhebung dieses Rückgrates der russischen Orthodoxie.

Doch seltsam war das Lebenslos Tolstoi's. „Krieg und Frieden" ist als Roman siegreich empfangen worden, obgleich er selbst ihn wegen Übergewicht von historischen Dokumenten und Erwägungen für Roman nicht gehalten hatte, und wird auch heute allgemein für Gipfel des Weltromanschaffens gehalten. Dafür alles Erwägendes, was er in zweiter Periode der „Auferstehung" geschrieben und herausgegeben hat, erweckte zwar auf eine Zeit tatenerzeugende Bewegung, der sich Tolstoi seibst entzog und nicht an die Spitze stellte, aber heute ist das alles praktisch wie verschwiegen, um „Die Auferstehung" selbst durch ihre Anschaulichkeit über Lebendigkeit des höchsten menschlichen Selbsterkenntnisses im Spiegel Evangeliums reden möchte. Tolstoi dämpft eigentlich selbst sein wörtliches Bekenntnis Christi, so hat er es gegen alle Kirchen gespitzt, um so lebendiger Christum in Gedächtnis seiner Generation und Nation einzuführen. Es kam ihmselbst sonderbar, dass nach 1900 Jahren erst er darauf hinweist, was von Christo längst angezeigt, doch in Kirchen, welche dem despotischen Staate sowie der Bequemlichkeit eigener Selbstsucht unterlagen, durch Jahrhunderte verzerrt und unerkannt wurde, Es

ist natürlicher Schaubetrug eines Nachahmers, als ob erst mit ihm das volle Sehen begänne; allerdings das Jesu-Leben in den Glaubenden, „die Nachfolge Christi“ und seiner sozusagen „tolstoianisch“ wahren und reinen, von der Kirche und vom Staat nicht verunstalteten Lehre, wird in allen christlichen Jahrhunderten und in allen Kirchen spürbar, nicht alles ist nur leere Metaphysik, Zeremonien und Kirchenordnung. Tolstoi selbst anerkennt für seinen Vorgänger wenigstens den Lehrer und Vater der Böhmischen Brüder, Peter Cheltschitzki. Aber das sollen wir ihm zuerkennen, dass vielleicht keiner von zeitgenössischen Theologen den lehrenden Christus so schlicht und allverständlich gesehen und bestimmte seine Aussage so konsequent bis in Lebenserfüllung durchgedacht hatte.

Erwägungen, Verschweigung der Erwägungen und dann lebendige Gestaltung, zuerst unbestimmte zerfliessende Allgemeinheit bis zur Personenkrystallisation, das ist Charakter alles Tolstoi's Schaffens bis zur letzten Einschreibung: „nicht Leo Nikolajewitsch, sondern das etwas, was bisweilen, wenn auch nur wenig, in mir lebt“. Also nach dem Persönlichen noch etwas Engeres. Der ursprünglich breite Weg wird enger, und wenn auch das Verengte immer wieder in Lockerung und Breite sich fäsert, in ihm ist eine erstaunliche, unerschöpfliche Fähigkeit der Selbstbusse, Sichbefreiung, Rückkehr zum Ausgangspunkt, eine unüberwindliche Sicherheit, man möchte mit Busse, mit wahrer und demütiger Selbsterkenntnis immer vom Neuen beginnen. Was aber im unerbittlichen Kritiker und Schöpfer so vieler leidenschaftlichen und zarten Frauengestalten wirklich lebendig war? Vielleicht die starke und zartfühlende, energische und nachdenkliche Fürstin Marie, Verkörperung alles besten, was in den Männerseelen ihres vernünftlerischen Vaters und Bruders verborgen und sowie ver schwiegen war. Sie hat zwar eben so scharfen und praktischen, immer zum Ganzen trachtenden Verstand, wie beide Bolkonski, aber sie hat auch noch den vollen Glauben an Christus, mit der Liebe zum Nachdenken und zu Gebeten in Thomas Kempen's Geiste, mit der Liebe auch zu den frommen und schlichten, volkstümlich praktischen und auch schwärmenden Pilgern, welche sie wenigstens durch Hintereingang zu sich einlässt, um sie vor Männerangriffen zu verschonen, weil so liebt sie sie — das alles in aberreicher Breite, wie sie aus der Seele Tolstoi's ausgekommen ist, von christlicher Vorzeit bis zum Aufklärungszeitalter in unzerbrochener Einheit, das ist eigentlich dasselbe Wesen, wie „das irgendetwas, was bisweilen, wennauch nur wenig, in mir lebt“. Voll lebt es in der Fürstin Marie, in einem Kunstgebilde, mag ihm Modell stehn die selige Mutter, oder die Schwester Tolstoi's, auch Marie, Ordensfrau in Schawardin, zu der er auf seiner letzten Reise von zu Hause zuerst Zuflucht nahm. Und wenn wir von den Bolkonski nur Andreas nehmen — die wahre Seele dieses Feldherrnadjutanten, der mit seinen vernünftigen Wahrnehmungen und Plänen selbst in sich sogar Napoleon übertrifft, erweckt sich erst in der Verwunderung, als er verwundet Frieden des unermesslichen Himmelblaus und Napoleon's Nichtigkeit bemerkt; seine wahre Seele erhebt sich erst in Verlassenheit vom geliebten Wesen, als er die echte vergebende Liebe zunächst zum sterbenden Verführer seiner Braut fühlt, aber vollkommen erweist sie sich bis im Sterben, als er sich des wieder gefundenen Weibes entsagt, dem Tode sich nicht mehr widersetzt und auf der Lebens- und Todesgrenzscheide von der geliebten Natascha nur Evangelium verlangt. Von der Breite, auch Vestandesbreite, zur persönlichen Verengung, das ist der Weg. Die erzählende Kunst in den „Geschichten für das Volk“ ist ebenso im Kleinen vollkommen, wie dieselbe Kunst in grossen Romanen, aber Verlauf geht vom

Grossen zum Kleinen. Das ist Richtung und Neigung des Lebens Tolstoi's in jeder Lebenslage: als er sich nach dem Grossen durchgesehnt hatte, es erfüllt sich ihm im Kleinen. Er sehnt sich nach dem Unermesslichen, auch in der Liebe, aber da erkennt er, dass das Unermessliche nur in Macht Gottes sei, dass einzelner Menschenwille durch die Anmassung, selbst zu regieren und organisieren, nur stolz und eitel würde, und er beginnt das Geringe und Alltägliche schätzen und würdigen. Er glaubt nicht der Organisation einer grossen tatkräftigen Liebe, darum erweckt ihn das Unermessliche zur Begreifung des Kleinen. Aber wenn ihn das Kleine dann wieder bedrängt, als ob es Fesseln einschneidete, dann nimmt er abermals in Augenschein den Weg des Überschreitens seines engpersönlichen Wesens, der Weglegung des Ichselbst in Aufopferung, der Befreiung im Unermesslichen, dann auflodert er vom Neuen in leidenschaftlicher Liebe zu allen. Zwar befreit er sich aus den Fesseln der engen Persönlichkeit durch Sehnsucht nach dem Grossen, das Millionen Wesen verbindet, aber er sieht und ehrt es nur fromm und entfernt und entfremdet wie in Gottes Händen selbst, im unsichtbaren Willen, doch so nachdrücklicher und treuer ergreift er nun seine kleinen Tagespflichten, insbesonders auch den körperlichen Arbeit. Die menschliche Organisation und Leitung der Haufen in grosser Verbindung, sei es im Staat und Kriegswesen, sei es in der Kirche, verdächtigt er immer der Eitelkeit und Unsinnigkeit, Eigendünkels und Leere, das Allgemeine und Übergrosse misst er durch Bild des Kleinen und Alltäglichen, sowie er grosse Schlachten im ausführlichen Bilde des Leidens auf einzelnen Abschnitten des Kampfplatzes aus dem Gesichtspunkt eines Zuschauers schildert, und so kommt er zur Absurdität, die er im Glauben ablehnt (er will nämlich nur den vernünftigen Glauben). Doch irgendwas in menschlicher Verbindung, sei es in der Kirche oder im Staat, hat ihn auch begeistert, insofern Bindemittel das arbeitende und gläubige Volk darstellt (selbst redet er über seinen „seltsamen physischen Liebe" zu den körperlich Arbeitenden), und so, durch Berührung der Erde und des Volkes erfrischt und gestärkt, höher und höher erhebt er sich wieder zum Kampf und Eifer für das Allmenschliche — der antititanische Titan, der in der Zeit schon beginnender Haufenbewegung unter das Volk eintritt.

So auch erscheint ihm die Unsterblichkeit als eigentlich unchristlicher, naturalistischer, antischer Begriff. Nach ihm ist der Tod nur in der Selbstsucht der menschlichen Persönlichkeit, darum dann solcher, wer seinen Egoismus überwindet und so in das Reich des Menschensohnes, auf den Weg zu Gott und Allgemeinheit eingeht, der sieht im Schauer des Todes nur Aberglauben, gleichwie Verlängerung der egoistischen Persönlichkeit in zeitliche Unendlichkeit, d.i. Unsterblichkeit, nur Aberglaube sei. Nur die Liebe hat ewiges Leben und durch den Tod tritt die Liebe nur in breiteres Feld und auf höhere Stufe der Wirksamkeit ein, und zwar nicht früher, bevor sie zu höheren Aufgaben reif worden ist, darin auch die Nötigkeit des Todes als einer neuen Geburt, wenn im Menschen geistige Organe für neue Wirkung näher dem Gott schon ganz gebildet sind. Wie den Tod bestreitete Tolstoi auch die Auferweckung, insbesonders Christi Auferstehung, weil Christus ihm ganz nur Leben war, sowie die Liebe nur Weg zur immer höheren Liebe.

Ein seltsamer Realismus — Zuflucht aus dem Schiffbruch in den höchsten Begriffen; durch die Arbeit auf diesem irdischen Boden, auf ihmselbst, durch die so oft verspottete Vervollkommnung, die ihn durch sein ganzes Leben begleitete, wieder der Weg zum Begriffe irgendeines Höheren und Höheren, dabei aber Unzusammenhang, Nichtverbindung des bei-

derlei erwähnten: durch kleinliche Realität beschämt er die hohen Begriffe, aber aus der Todesangst kehrt er wieder über das Himmelblau zum realen Leben zurück. Die Unverbindlichkeit beider entgegengesetzten Lagen treibt ihn zwar stetig von der Erde zum Himmel an und umgekehrt, aber sie kann auch zur realen Grausamkeit und Qual führen und wieder zur begeisterten Vergöttlichung — es ist eigentlich nicht Fleisch gewordenes Wort. Er möchte die Lebendigkeit der Worte Christi noch so einfach und ausführbar zeigen, durch den Kampf gegen ihre Unverwirklichung in den Kirchen macht er sie eigentlich unerfüllt, unverkörpert und nur idealisiert er sie im Verlangen nach ihrer Verwirklichung. Nicht nur seine Liebe, sondern auch Freundlichkeit gegen Menschen war unermesslich, wenngleich sie oft in diesen Wirklichkeitsbedingungen auf einmal zur Kälte überging, darin aber niemals zurückblieb und wieder in unermessliche Inbrunst entbrannte. (Das fleischgewordene Wort aus seinem ewigen Schatz gleicht tägliche zufällige wie auch nötige Ausfälle aus; die Liebe, die nach Paulus Glauben und Hoffnung überschreitet, doch hört nie auf in ihrer Fülle, sie versagt nie. Tolstoi lehnte Paulus wegen seiner Metaphysik ab. Darum in Sachen der Liebe und des Glaubens, der Verbindung mit der Erde und dem Volke, bevorzugte F. X. Šalda Dostojewski, nicht aber in Sachen der literarischen Kunst.)

Dem Widerspruch zwischen dem hohen Lebens- und Liebensziel und der täglichen strittigen Wirklichkeit, der durch die letzte schon unerfüllte Wallfahrt Tolstoi's in Rufezeichen oder Fragezeichen zu Ende gezogen wurde (das Ungeschlossene und nur Anzeichnende blieb mit Schweigen bedeckt, sowie sein Grabhügel unter alten Bäumen der Jasnaja Poljana), wurde schon seit eher eine authentische Antwort gegeben, noch inmitten des Lebens und auf dem Gipfel des Schaffens, und zwar im „Krieg und Frieden", im Pierre Bezuchoff, der aus dem Leben und Tode des braven Gottessoldaten Platon Karatajew entscheidende Belehrung empfing: „Er konnte nicht Ziel haben, weil jetzt er den Glauben hatte — nicht Glauben an irgendwelche Grundsätze oder Worte oder Gedanken, sondern den Glauben an lebendigen, immer gegenwärtigen Gott ... Die schreckliche Frage: Warum? die früher alle Bauwerke seiner Vernunft niederriss, existierte jetzt nicht für ihn. Jetzt auf die Frage: Warum? war in seiner Seele immer die einfache Antwort bereit: darum, weil Gott ist, Gott, ohne dessen Willen nicht einmal ein Haar vom Haupte des Menschen niederfällt ... Jetzt hat er gelernt, das Grosse, Ewige und Unendliche in allem zu sehen, und darum hat er natürlich, um zu sehen, um sich den Anblick behagen zu lassen, das Fernrohr weggeworfen, durch das er bisher über Köpfe der Leute geblickt hatte, doch jetzt erfasste er freudig um sich das ewig wechselnde, ewig grosse, unergründliche und unendliche Leben. Und je er auch näher zusah, desto ruhiger und glücklicher wurde er".

V. T. MIŠKOVSKÁ

Comenius's Poem in the Mausoleum Mauritianum

A short notice in this review (Vol. III, No 2, p.184), entitled *Unknown Verses by Comenius,* contained first information on a poem written in Czech and in Latin after the death of Landgraf Moritz of Hesse-Cassel. *Professor Leonard W. Forster,* of the University of London, who had discovered it in the British Museum, has now published a complete account of his find in the Slavonic and East European Review, Volume XXXIX, Number 92, December 1960, pp.24—30, in an article entitled *Unpublished Comeniana II; An Unnoticed Czech Poem by Comenius.* He brings both authentic texts of the poem.

Let us first summarize the chief points of this account. Landgraf Moritz, who reigned from 1592 to 1627, died on 15 March 1632. Before the Thirty Years'War, his court was known for tolerance; although he had himself introduced the Reformed creed, he maintained peaceful relations with Lutherans, helped to bring about the intervention of Gustavus Adolphus in Germany and was one of the builders of the Protestant Union. He spoke several languages, established an English theatre at his court and even wrote plays for his English actors. He was also the founder of the *Collegium Illustre* in Cassel.

Landgraf Moritz' keen interest in arts and learning was honoured after his death by a memorial volume the composition of which took several years. Its copper engraved title-page bears the date of 1640, while its printed title is dated 1635. The title runs as follows: *Monumentum Sepulcrale ad Illustrissimi Principis ac Domini Mauritii ... memoriam erectum. Das ist, Ehrengedächtnis des ... Fürsten und Herrn Moritzen Landtgrafens zu Hessen ...* The volume has several parts; the part in question contains various *Epicedia.* It is subdivided into several mourning texts written within the Empire, and a series inscribed *Epicedia Externarum Nationum ... Cassellis, apud Johannem Saurium Academiae Typographum Anno M.DC.XXXV.* This series contains Comenius's poem (on p.252 of the second series of pagination in Part II). This elegy is the only contribution written in Czech. Several other authors observed the same principle as Comenius: they composed their elegies in their mother tongues, but rendered them also in Latin. Comenius's friend John Dury, for instance, contributed English verses provided with a Latin translation.

In spite of the plural in the solemn inscription *Epicedia Moravorum* Comenius is the only Moravian who appears in the volume. Although several contributors seem to have sent their poems relatively late, Professor Forster thinks Comenius's poem was written soon after the sad news of the Landgraf's decease. Under the impact of the news Comenius compares this loss with the blows inflicted on the protestant world by the almost simultaneous death of Gustavus Adolphus and of Frederick of the Palatinate, called the Winter King. The fact that these three personalities had disappeared in the same year fell with a crush on those who had hoped for help from them.

The Czech poem and its Latin translation which now follow, retain the form they have in Professor Forster's report (pp.29—30). Gothic letters in which the Czech version is printed are replaced by Roman script, without any change of orthography.

EPICEDIA MORAVORUM.

Aliud Bohemicè.

Prorocy v Izraeli ten obyceg meli /
Ze nad vdatnych Reku odgjtjm vpeli:
Za sprawedliwe magjc / by straty spolecne
Bylo oplakawanj wssech spolu skutecne
Tak Dawid Saule plakal / plakal Jozyasse
Geremias / a ginj az po casy nasse.
Slussne tedy nad tebou / o Nemecska Rjsse /
Place pobozny kazdy milownjk Gezisse.
Ze Buh nad tebau hnewu plapolagjcyho
Hrozna dawa znamenj te stjragjcyho.
Posawad twe Kraginy hubil / plenil Mesta:
Nenj kdo by necytil zhauby geden ze sta.
Giz pak twe slaupy kacy / podwracy podpory /
Giz twe Reky odgjma. Placte doly hory!
Ssalomaun Nemecskeho narodu; pobozny
Kral Dawid; a Jozue. Wjtez welkomozny.
Ach padli / spolu padli / wsse gednoho roku:
Gustaw / Frydrych / a Mauryc / tak sobe po boku.
Ten Radau / ten Modlitbau / oneno pak zbrogj /
Byl swe Wlastj pawezau / w tom tak dlauhem bogi.
Ay wssak ty pawezy twe / gizt sau polamany!
Tobe zamutek / a smjch Nepratelum dany /
Ty Boze genz w sobe sam man[1] *bytnost bezpecnau /*
Bud lidu swemu sstjtem / bud pawezau wecnau.[2]

Quod Latinè verbo-tenus penè redditum sic sonat.

Vatibus Israël solennis mos fuit olim
Lessibus HEROUM condecorare dies.
Nempe dies obitûs: Rerum quia publica damna
Publicitus tristi plangere voce docet.
Sic David Saulem, sic Josiam Jeremias
Carmine deflerunt: sic alios alii.
Jure igitur tua nunc misera ô Germania lugent
Fata, quibus Christi pectore sedit amor.
Magnus quippe Deus magna tibi signa daturus
Irae, post clades quas dedit innumeras,
Per populos urbesque tuas: nunc ecce columnas
Subruit, & pessum fulcra tua ire jubet.
O tristi nimium luctu memorabilis annus,
Quo trias Heroum splendida morte cadit!
Teutoniae *Salomo* gentis, speculumque piorum
Rex *David, Josua* & qui redivivus erat.

Concidit ante diem magna eheu triga Regentum,
GUSTAVUS, FRIDRICH, MAURITIUSque sophos.
Consilio hic, Pietate alter, sed tertius Armis,
Ut clypeus patriae quisque fuêre suae.
Jam tamen en clypei confracti tempore eodem
Piis dolor, ast risus hostibus, ecce jacent!
Tute igitur quem non frangunt vel fata vel hostes
Sis clypeus populo, sis Deus ipse tuo.

Johann-Amos Comenius, V.D.M. &
dispersorum Fr. Orth. è Moravia Senior.

On first approach the question, which version was written first, may seem unimportant or unaswerable. But under closer examination the Czech poem reveals traits which suggest its priority. It is not an elegy such as could be written by anyone; it is the expression of a special point of view, viz. that of a Czech refugee. To Comenius the death of Mauritius recalls the memory of two other men whose death he equally felt as a disaster for his nation. In the eyes of Moritz' compatriots, Frederick was a dethroned ruler without political import and Gustavus Adolphus an ally whose role in the intricate relations between Lutherans and the adherents of the Reformed creed was not always clear. For Czech exiles, however, and only for them, the death of both was a source of equal sorrow; this is why they hold in Comenius's poem the same place as the deceased Landgraf himself.

The surmise that the Czech version was written before the Latin is corroborated by its style. Although it would be difficult to discover under its solemn and somewhat artificial diction many traces of spontaneity, the Czech poem reminds of the author's very personal pieces of poetic prose, in which he used to lament, in his younger years, when still in his native land, the state of his country after the defeat of the White Mountain.

The Latin text is introduced by the words *verbo-tenus penè redditum,* but there is no exact correspondence between the two versions. In the Czech one, we find more expressions pointing to the deeper emotions of the author and of the exiled Czechs in general. The Latin text has no passage corresponding to the words *až po časy naše* (up to our times); it does not lay stress on the continuity between the lamentations of the prophets of Israel[3] and the *epicedia* of the author's times. The beautiful expression *není, kdo by necítil zhouby, jeden ze sta* (hardly any out of hundreds unattained by destruction) and the exclamation *Plačte, hory, doly!* (Wail, you hills and valleys) are also missing. The invulnerable being of God is expressed by the words *quem non frangunt vel fata vel hostes* which is no equivalent of the Czech terms. On the other hand, the Czech text does not say that the „heroes" died prematurely *(ante diem)* and that they were a *trias heroum splendida* or a *triga regentum.* Slighter differences of this sort have no notable bearing on the comparison of both texts. Only one more difference should be noted: it is in the more perspicuous Latin characteristics of Gustavus, Frederick and Mauritius. In both versions the biblical names which serve as symbols precede their real names, but in inverse order, so that in the Czech poem the reader, who does not yet know the connection of Comenius's ideas, might be tempted to identify Gustavus Adolphus with Solomon and Mauritius with Joshhua, although the contrary is intended. In Latin, the words *Mauritiusque sophos* establish the correct

connection: Solomon = Mauritius, David = Frederick, Joshua = Gustavus Adolphus.

Several other differences are determined by the divergent rules of Latin and Czech poetry in general. In a modern language the repetition of the same word or the introduction of cognate terms is felt as lively and expressive: *společné — spolu, plakal — plakal — pláče — plačte, již — již, hubil — zhouby, padli — padli, pavézou — pavézy — pavézou.* When Comenius tries to imitate this expressive diction in Latin, his means are restricted. He has at his disposal only the usual, more grammatical expressions of correspondence: *sic — sic, alios alii.* Repetitions as *dies — dies, publica — publicitus, magnus — magnae, sis — sis* are felt as an element introduced into Latin verses from elsewhere, as the result of the author's effort to establish the nearest possible analogy between a colourful, emotional modern text, and a classical form.

The author's search of parallel formal means of expression for the Czech poetical diction and the fact that he finds mere approximations, render it very probable that the Latin text is a translation of the Czech original. Comenius's method as translator can stand comparison with the modern principles of translation: the character of the poetical style cannot be rendered by imitating mechanically and at the same place the stylistic ornaments of the original, but by finding other appropriate places where those poetical elements, e.g. repetitions, can be felt as more or less natural.[4]

The Latin text of the elegy does not match the Czech in immediate vivacity of its expressions, but it was not without cosequence for Cemenius's later literary work. It probably became the source of inspiration to the author himself when he wrote, in 1652, the elegy *Oritur sol, et occidit sol,* consecrated to the memory of Sigismundus Rákóczy.[5] There we find a similar set of ideas taken from the Old Testament. Joshua figures again as the symbol of a victorious warrior; excellent men are compared to pillars and the idea of God protecting the nation as a shield *(scutum)* appears again in the concluding prayer. Sigismundus had been a personal friend of Comenius. This elegy would have been more telling, if it could have been written in the author's native tongue.

The formal aspect of the difference between both poems in the *Mausoleum Mauritianum* cannot simply be reduced to the contrast between the rigid classical measure and the relative liberty of the Czech poem. The apparent liberty of Czech poetry lies in the choice of form, but when this is set, the verse no longer suffers, in Comenius's work, any irregularity. The form chosen by Comenius may seem curious at first sight. He employes a regular verse of 13 syllables the structure of which stands in no relation to Latin elegiac distichs. It is probable, however, that did not result any complicated theoretical reflection.

In his treatise of Czech poetry, written in his youth, *O poezi české,*[6] Comenius recommends, although without pedantry, the quantitative measure obligatory in the classical languages. There was in the Czech literature a branch of poetry which admitted, even in the eyes of sturdier rigorists of the quantitative measure than Comenius was, a mixture of both principles, quantity and accent, or even the accentuated verse alone. This branch were the Czech religious hymns. Comenius's important predecessor in hymnology and its practical application, Bishop Jan Blahoslav, already knew that Latin verses *(carmina)* cannot be imitated at all cost in Czech

and that the introduction of the popular rhyme tradition into national poetry must not be considered as vicious.[7]

It is not difficult to find examples how Comenius treated Czech hymn texts, not only in his *Kancionál* (Hymn Book), compiled and published in his old age,[8] but also in his previous praxis. His role as a poet nearly always consisted in accomodating a new text or in the modification of an older hymn text to suit a given melody.[9] We can therefore imagine, with much probability, that even when composing a Czech poem which was not to be sung, Comenius could have in mind one of the melodies he intimately knew from his hymnic praxis. Such support for imagination is not uncommon; it helps to master intricate verse schemes and to observe syllabic regularity.

There were in older Czech poetry formal schemes that prevailed or tended to prevail in texts of a certain kind; Comenius's model is therefore to be looked for among funeral hymns. Our interest will center on those which have verses of 13 syllables or such pairs of subsequent verses the sum of which is 13 syllables (viz 7 + 6). Although *Kancionál* is later than the poem on Mauritius, the texts collected there were mostly much older than the collection itself. The kind of melodic help Comenius might have found in some of the hymns gives us the right to put aside the difference between hymns which received his own texts and the others, all being known to him.

It is characteristic that in the section of the Psalms the one most commonly used as funeral hymn by all Christians, viz. Psalm 130 (the *De profundis* of the Vulgate text, there numbered as Psalm 129), regularly alternates verses of 7 and 6 syllables. For a person who attentively follows the melody in his mind, these pairs of verse may fall into one with verses of 13 syllables.[10]

In the section of funeral hymns, marked with the letter Y in the *Kancionál,* two hymns at least have the same form, viz. verses of 13 and of 7 + 6 syllables.[11] The second of these texts is, according to Dr. Škarka, Comenius's own work. The last text of the entire *Kancionál* (no longer in the section of funeral hymns, but in the section Z, containing additions) also seeks consolation in the face of death and has a scheme comparable to Comenius's poem on Mauritius.[12]

In other sections of the *Kancionál,* we also find texts of 13 or of 7 + 6 syllables. All these hymns except one express sorrow, though not necessarily death.[13]

Still more significant appears the fact that Comenius used the same verse form in a song composed in 1649 for the funerals of Pastor Paulus Fabricius. It was published afterwards together with the sermon Comenius had pronounced on that occasion;[14] the text is not to be found in the *Kancionál.*

From all this it can be infered that when the situation demanded a funeral poem, the idea of this characteristic form (viz. verse of 13 syllables) was more at hand than other schemes. It is therefore most probable that in the case of the Hessenian elegy, the leading melodic scheme was also that of one of the mourning hymns frequently sung in the *Unitas Fratrum* and quite familiar to Comenius.

The rhyme of Comenius's Czech poem is not sophisticated; in most cases, it rests simply on a common grammatical ending, taking advantage of inflection *(roku — boku, společné — skutečné, měli — úpěli).* In some

cases rhymes are built in a finer way: *Joziáše — naše, říše — Ježíše, města — ze sta.* A certain stress seems to rest on rhyme: verses are printed in a manner which visually isolates pairs of verses united by rhyme. Since rhythm is everywhere the same and rhyme is the only means of formal differentiation, the analogy with a hymn text becomes striking.

The Latin version of the poem needs no particular analysis. Its regular distichs are as clear in their form as in their ideas. This may be regarded as the result of the author's experience in Latin composition. Creative originality in Latin poetry could hardly be expected in that century and knowledge of the rules of classical verse alone sufficed to win appreciation.

Professor Forster was certainly right in giving his article the title *An Unnoticed Czech Poem by Comenius.* The Czech poem is for many reasons more interesting. It was probably of special importance in the *Mausoleum Mauritianum.* The whole *Mausoleum* seems to have been one of those books in which different authors celebrated the high personages in different languages; the variety of idioms was at the same time an indirect proof of the extent of the ruler's fame. Foreign contributions therefore had a double representative function: they were an indirect proof how far the ruler's fame had spread and at the same time offered an opportunity to foreign groups to emphasize their connections with him. The Czech exiles probably wanted to underline on this occasion their participation in the cultural life of the protestant Europe and perhaps also the political place the *Unitas* held among protestants. By his Czech poem, Comenius fulfilled a duty imposed upon him on this occasion as representative of the Czech religious emigration. Moreover, he enriched the Czech poetry of his time by a piece of verse worthy of attention.

Professor Forster's discovery is a notable contribution to our knowledge of Comenius as a poet and should encourage Comeniologists to peruse half-forgotten occasional collections of the XVIIth century, some of which might perhaps contain other unknown works of Comenius.

■

[1] Profesor Forster rightly interprets as a misprint for: *mass = máš.*

[2] English translation: The prophets of Israel used to lament over the departure of their valiant heroes, deeming it just that common losses should be really bewailed by the entire nation. So David mourned for Saul, Jeremiah mourned for Josiah, so did others, up to our times. Thus, as it behooves, every devout lover of Jesus is weeping over thee, o German Empire, for God is sounding a warning that His flaming ire might destroy thee. Till now he has ruined thy regions, sacked thy towns; hardly any out of hundreds unattained by destruction. But now he is felling thy very pillars, subverting supports, taking away thy heroes. Wail, you hills and valleys! The Solomon of the German nation, its pious King David, and Joshua, mighty and victorious — alas, they have fallen, fallen together, all in one year: Gustavus, Frederick, Mauritius, who have been standing side by side. One by advice, the other by prayer, the third by force of arms shielded his country in this protracted struggle. Ah, now broken lie thy shields, become thy sorrow and the laugh of thy enemies! Thou, o Lord, who doth have Thy invulnerable being in Thyself, be Thy people's shelter, its shield eternal!

[3] Comenius's words are allusions to I. S., 1:11—17 and 2. Par. 35:25.

[4] It is interesting to confront Comenius's way of translating his own poem with the general rules of translation he gives in the *Lexicon reale pansophicum,* one of his unpublished posthumous works, accessible only as manuscript in the University Library in Prague. The article entitled *Translatio* contains, after the definition and its immediate sequels, the following passage: *Modus. 1. Materiam transferendam perlege totam, ut interpreti sensus pateat per omnia. 2. Tum vertet singula, verbum verbo, si res patitur, sive sensum sensu, idiotismum idiotismo. 3. Fidem servet ac diligentiam sine fraude et fuco, uto de suo nihil addat, de alieno nihil demat, non affingendo authori sensum ab*

ejus mente diversum, nec sua venditans pro alienis. Nevertheless, these rules the aim of which is to protect the author from the translator's misinterpretations, need not be applied with the same severity, when the author is rendering his own work. Meaningful exceptions are allowed. Comenius admits that *plenius etiam et meliùs rem exprimi nihil prohibet, sive additô commentariolô seorsim, sive parenthesi textui interserta, sive in ipso etiam leviùs immutato textu.* It is obvious that variations permitted to the translator of another person's text are legitimate in the case we are analyzing. In Comenius's literary work, there was another case where he translated his own text. But the text was in prose. This analogous case is to be found in his Czech and Latin preface and postscript to this translation of Lasitius's work *Historiae ... de origine et rebus gestis fratrum Bohemicorum liber octavus.* His conception of correspondence between the two languages as exposed there has recently been submitted to a detailed philological analysis by *Dr. Metoděj Klučka* in his article *Příspěvek k poznání Komenského překladu Historie Lasického* (Contribution to the study of Comenius's translation of Lasitius's History, Listy filologické III, 1960, 2, pp. 293—300).

[5] Published in the review *Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského,* 2, 1912, pp. 31—32.

[6] Edited by *Dr. Antonín Škarka* in his work *Komenského rozprava »O poezi české« z leningradského sborníku* (Slezský sborník 53, 1955, 4, pp. 479—527).

[7] Modern theory of Czech versification fully confirms this view. Let us quote *J. Hrabák's Úvod do teorie verše* (Introduction to the Theory of Verse, Praha, 1958, p. 51): (English translation:) The spoken verse and the verse of a song are in a certain sense opposite forms; the spoken verse is autonomous as to the metre, that of a song is not. As the verse of a song can be fully justified only in its connection with music, its own rhythm is no independent element and the metre of a verse which is to be sung is subordinated to the melody. Of course, this does not mean that the rhythm of the verse of a song must coincide with the rhytm of the melody; they are interpenetrating, in continuous agreement and disagreement ... but in the whole disposition of the given form, melody prevails over the verse and the division into verses and feet prevails over the requirements of the language. Thus the dominant element is shifted outside verse itself; it is placed into the melody and this shift exerts a great influence on the whole structure of the verse.

[8] *Kancyonál. To gest Kniha Žalmů a Pjsnj duchownjch ... W Amsterodámě V Krystofa Kunrada, Léta M.DC.LIX.* (The title is given in original orthography, all other quotations taken from this book are given in modern Czech orthography.) Copies of the original edition are rare books; *Profesor Antonín Frinta,* Prague, obliged me by placing one of his own collection at my disposal.

[9] In order to state the degree of Comenius's creative participation in different cases, *Dr. Antonín Škarka* thoroughly analyzed a great number of hymns in his publication *Duchovní písně* (Religious Hymns of Comenius), Prague, Vyšehrad 1952.

[10] *Kancionál,* p.180:

jako z hrozné propasti — V náramné své úzkosti
Tebe, Pane, vzývám ... — dnem i nocí volám,

[11] Hymn Y VII, p.700:

Kdož chce v dobré naději smrti dočekati
a po smrti do nebe radostně se bráti ...

Hymn Y XIX, p.712:

Již se z tebe ubírám, — z strany těla umírám,
bídný, marný světe, — duše má však zkvete ...

[12] Hymn Z VII, p.728:

Kristus Pán jest můj život, — tohoť mám mnoho jistot,
smrt pak má zisk můj jest, — buď Bohu chvála, čest ...

[13] Such are F V, p.352, F VII, p.355 (both describing the suffering of Jesus Christ), L VIII, p.458 (inviting to penitence), N IV, p. 493 (teaching man to love Jesus Christ) and T VIII, p.618 (recommending patience in time of persecution).

Published in Škarka's *Duchovní písně; Kázání pohřební nad ctihodným mužem knězem Pavlem Fabriciem ...,* p.381—384. The beginning of the text runs as follows:

Pán můj mne již propouští, — a duch tělo opouští,
marný světe, z tebe, — bera se do nebe.

AMEDEO MOLNÁR

Luc de Prague devant la crise de l'Unité des années 1490

La Barque, bien que composée en vue d'établir une meilleure concorde entre les deux partis de l'Unité, n'eut pas le succès que son auteur avait espéré. Pour la majorité des Frères l'exposé de Luc était trop scolastique. D'autres qui par leur instruction auraient pu en retirer quelque profit comme le bachelier Prokop de Hradec, en étaient ébranlés dans la certitude du salut. Après l'avoir attentivement lu, Prokop trouvait sa thèse principale franchement déconcertante. Par une lettre très amicale mais très résolue aussi, il ne tarda pas à communiquer ses doutes à Luc.[1]

Se rendant compte combien *la Barque* affaiblissait la notion de bonne volonté, il essaya de démontrer la genèse de cette pensée et son importance pour la piété. «J'ai écrit (au sujet de la bonne volonté) afin de pouvoir espérer d'une manière plus sûre. Car auparavant, je n'avais qu'une espérance incertaine du salut à cause du fardeau des oeuvres dont notre Unité s'est chargée.» A en croire Prokop, Luc exige beaucoup trop du simple croyant. L'intelligence de l'ensemble des vérités bibliques ne garantit nullement une juste attitude vis-à-vis de Dieu. Les papistes eux-mêmes, n'ont-ils pas fait un effort considérable pour expliquer le message de l'Ecriture d'une manière raisonnable? Pourquoi donc, en dépit du «moine d'Aquin» sont-ils tels qu'ils le sont?

«C'est pourquoi je crois», écrit-il à Luc, «qu'en cela tu te trompes». Et, précisant ce qu'il avait sans doute écrit dans son traité sur la bonne volonté, il en établit cette définition: «J'entends par bonne volonté une volonté réparée par la grâce de Dieu qui trouve du plaisir aux vérités de l'Evangile dont tu fais mention, en s'y appliquant de coeur. Ce n'est d'ailleurs que par la grâce de Dieu que l'homme y parvient... Quant à moi, je considère l'intelligence de l'Evangile être d'une valeur bien plus médiocre qu'une volonté réparée par la grâce de Dieu.» C'est cette bonne volonté se résolvant en oeuvres d'obéissance qui sera «acceptée» par Dieu.

Dans la seconde édition de *la Barque,* Luc n'a pas jugé fondées ces remarques de Prokop. Il a toutefois insisté dans le sens de ce dernier sur la nécessité que la volonté, elle aussi, soit engagée dans l'entreprise qu'est la foi du chrétien. La polémique amicale continua lorsque Luc composa son *Dialogus Cleophae et Lucae.* Nous n'en connaissons qu'une seule phrase rapportée par Jean Blahoslav qui identifie aussi Cléophas avec Prokop.[2] Le Dialogue date donc probablement des premières années après 1490 ayant son *terminus ad quem* l'année de la mort de Prokop (1507).

La Barque étant peu comprise, «j'ai composé», écrit Luc dans ses mémoires, «deux autres petits livres répondant aux besoins de l'Eglise. Puisqu'ils semblaient toujours encore inintelligibles, j'ai exposé ma pensée de vive voix, cependant, je l'avoue à ma honte, sans art et d'une manière qui n'est pas à souhaiter. Ce faisant, je suis devenu une pierre l'achoppement pour plusieurs.»[3] Par ces écrits il s'est efforcé, semble-t-il, de

redonner confiance dans les conclusions du synode de Brandýs et de prouver la raison biblique de leur accent posé sur la grâce.[4] Deux autres traités qu'il composa à cette époque allaient dans la même direction. L'un traitait la question délicate des deux pouvoirs, l'autre celle du serment et de la vie politique des Frères.[5] Convaincu que les nouvelles idées ne pouvaient l'emporter sur celles des rigoristes qu'en trouvant une assise de théologie biblique, Luc se prêtait volontiers aux endoctrinements de ses confrères faits à partir de la Parole. Dans l'attitude de Luc apparaît ainsi le caractère communautaire du travail théologique des Frères dans ces années de luttes intérieures au sein de l'Unité,[6] de même que ce second trait significatif pour la pensée des Frères, le principe moins d'évolution que d'enrichissement progressif de la connaissance de la volonté divine.

Plusieurs études des membres du Grand Parti[7] et la situation même des Frères dans différentes contrées montrèrent l'impossibilité de continuer à soutenir la réaction contre les conclusions de Brandýs. Prokop et Klenovský avec «nous autres qui étions jeunes», écrit Luc,[8] convoquèrent plus d'une assemblée essayant de «briser le manque d'envie» de ceux qui se plaisaient dans les anciennes traditions. Matthieu lui-même, ne trouvant d'autre issue, proclamait finalement au synode réuni le 5 mai de l'an 1494 à Rychnov d'être prêt à déposer sa fonction d'Ancien.[9] Les membres de son Conseil déclarèrent avoir la même intention. Après avoir échangé quelques paroles avec Klenovský, leur adversaire, les rigoristes tels Jacques de Štěkeň, sentant leur cause perdue, quittèrent l'assemblée. La sentence du synode de Brandýs fut acceptée à nouveau et les Frères du Grand Parti qui, après 1490, avaient quitté le Conseil, acceptèrent d'y prendre part dorénavant. Avec eux Luc de Prague et son ami Laurent de Krasonice semblent être devenus membres du Conseil.

Cependant quelques partisans des coutumes anciennes et de Matthieu, surtout Thomas de Přelouč, entrèrent en opposition. Le soir même du jour où le synode de Rychnov fut terminé, ils essayèrent dans une séance privée d'abolir à l'improviste la résolution de Brandýs, apparamment le point le plus litigieux. «Et moi», raconte Luc,[10] «revenant le soir d'une promenade, j'arrive à la porte et je dis au Frère qui s'y trouve: Les Frères sont-ils assemblés? Et il répond: En effet. Et moi: Que font-ils à cette heure? Il me réplique à contre coeur: N'entends-tu pas qu'ils abolissent[11] la sentence du synode de Brandýs?... Et cette nuit je n'ai pu fermer l'oeil songeant aux conséquences de cette affaire. Craignant une nouvelle scission je m'en allai.»

C'était encore cette volonté d'une entente mutuelle qui réunit les chefs des Frères la même année en Moravie à Přerov, la résidence de Thomas de Přelouč. Ce dernier s'était refusé de prendre part au Conseil mais finalement y consentit avec cette humilité qui le distingue. A Přerov aussi on dépouilla Matthieu du pouvoir juridictionnel le transmettant à Prokop de Jindřichův Hradec qui, par ce fait, se vit placé à la tête de l'Unité. Matthieu ne détenait que le pouvoir de l'imposition des mains. C'est lui peut-être qui a consacré Luc de Prague vers 1494 probablement, puisque la réunion de Přerov pouvait assigner à Luc la charge de pasteur dans la ville de Mladá Boleslav et à Vinařice.[12] D'autres décisions d'ordre doctrinaire prises à Přerov marquent déjà combien l'influence de la pensée de Luc commençait à se faire sentir.[13]

En effet ce fut Luc qu'on chargea dans le carême de l'année suivante de la scabreuse mission d'apaiser les Frères dissidants du sud de la Bohême. Arrivé à Štěkeň avec l'ancien Matthieu et un Frère dont, en 1510,

il ne pouvait plus se souvenir, Luc s'informa tout d'abord de la situation. Il apprit que deux chefs du parti conservateur, Jacques et Amos, s'étaient révoltés contre le ministre du lieu, Frère Ambroise, lui reprochant de se soumettre avec trop de souplesse au nouvel esprit dont l'Unité venait de s'animer. Luc invita les deux Frères mécontents à ne pas quitter le village avant que la question ne soit résolue. Ceux-ci, après de vaines discussions au sujet du serment, déconcertés par la présence de Matthieu qu'ils envisageaient comme traître, quittèrent Štěkeň de nuit afin de ne pas avoir à comparaître à nouveau devant leurs juges.[14]

Si donc cet essai d'apaiser les discordes au sein de l'Unité fit défaut, il n'en a pas moins marqué la ferme décision de Luc de ne pas céder à ceux qui désiraient restaurer l'«étroite justice».[15]

Dans cette attitude il n'a été que confirmé par le synode qui s'est réuni à Rychnov[16] au cours de cette même année. Parmi les dix-huit Frères qui y ont signé une déclaration de la plus grande portée pour l'évolution dogmatique de l'Unité, nous trouvons le nom de Luc de Prague. A cette date il s'était donc déjà complètement émancipé de l'influence de la pensée de Chelčický puisque le décret des Frères proclamait expressément l'insuffisance des écrits «que nous avons lus de Pierre Chelčický», condamnant leur prétentieuse exigence d'accomplir en tout et partout la volonté divine. Désormais cette exigence paraît peu satisfaisante à Luc et aux Frères du Conseil pour pouvoir y fonder la certitude du salut. »Car ces choses amènent les gens bien plus à se glorifier eux-mêmes que la croix du Seigneur Jésus». Si le décret de 1495 parle forcément du legs spirituel de Frère Grégoire qui ne doit pas être envisagé comme faisant autorité irrévocable, la mention, si logique qu'elle soit, de Chelčický n'était, semble-t-il, pas absolument nécessaire par rapport au Petit Parti. Cependant elle s'y trouve comme preuve combien la pensée de ce «maître des huit béatitudes» était redevenue actuelle, cette fois-ci dans le sens négatif, pour ceux qui s'étaient une fois laissés guider par elle. Luc en était sans doute du nombre. Les invectives postérieures de Luc contre Chelčický[17] laissent deviner que c'était lui surtout qui aura insisté pour faire insérer, dans le décret de 1495, le passage concernant le père spirituel de l'Unité. Le principe de la souveraine autorité de l'Écriture posé avec un nouvel accent,[18] la tradition de l'Unité subit un coup mortel pour être remplacée par celle d'une perpétuelle disposition à changer les énoncés de doctrine selon le degré de l'entendement de la révélation de Dieu.[19]

On comprend l'embarras des Frères du parti conservatif et leur aversion pour le «parti des bacheliers» dont Jacques nomme Luc en premier lieu. Aussi leur fidélité aux anciens idéals est-elle digne d'une mention respectueuse non moins que la volonté «des bacheliers» de procéder par voie d'entente et de persuasion. Si le dernier essai de réconciliation, tenté le 23 mai 1496 n'a pas abouti, c'est que les deux points de vue étaient précisément inconciliables.

Ce lundi-là les représentants des deux partis se réunirent à Chlumec nad Cidlinou dans la maison de Frère Beneš Vodička.[20] Les conservatifs, au nombre de onze, avec Jacques et Amos à leur tête, ayant occupé une table, et les cinq chefs du parti progressif[21] l'autre, la discussion fut engagée. Les conservatifs désiraient arracher aux membres du Conseil une proclamation claire et nette, s'ils voulaient ou non maintenir «l'opinion originaire» *(smysl první)* de l'Unité. Ceux-ci, touchant du doigt le problème, répondirent encore par une question adressée aux conservatifs, à savoir comment interpréter les discours de Jésus du chapitre V de

Évangile selon Matthieu. Matthieu Tkadlec ayant répondu dans le sens rigoriste, les Frères du Conseil montrèrent — d'accords avec le passage respectif de *la Barque* de Luc — que le chrétien «ancré dans la foi, l'amour et l'espérance, pouvait, malgré sa participation aux emplois temporels, rester dans la grâce de Dieu». La discussion, reprise l'après-midi, tourna autour du traité de Jacques et de la Résolution de Brandýs. En général, le parti conservatif essayait de réduire le complexe des points litigieux à une question de conduite morale. Il est significatif qu'il se souvint de l'exemple intimidant de l'empereur Constantin et de son prétendu adversaire, le pieux Pierre Valdo.[22]

La réunion de Chlumec finit par une déception réciproque. Elle révéla pourtant à Luc le rôle important que jouaient les souvenirs du passé dans les négociations entre les deux partis. Son analyse de la situation de l'Unité s'était donc avérée juste, lorsque, quelques mois avant la réunion de Chlumec, il sentit le besoin de repenser les *Causes de la séparation* de l'Unité.

Dans cet ouvrage remarquable, qu'il avait fini de composer, à en croire la notre de l'Archive des Frères,[23] «post oculi» (le 7 mars) de l'année 1496, il avait essayé d'interpréter la genèse de l'Unité d'une nouvelle manière qui, par le seul fait d'être due à sa plume, devait devenir, dès lors, l'interprétation officielle. Son innovation consiste en ce qu'elle minimise les mécontentements quant aux moeurs des Églises utraquiste et romaine comme raison fondamentale de la séparation des Frères. Luc, au contraire, admet l'existence, chez les utraquistes comme chez les papistes, de «prêtres de bonnes moeurs», cependant, et cela est bien plus grave, ceux-ci »administrent (les sacrements) dans une autre intention que ne l'était celle du Christ... séduisant ainsi à une fausse espérance du salut». D'ordre doctrinaire donc, la vraie cause de séparation. Et cela d'abord en vue du salut. «Si la cause ultime est le salut de nos âmes par la grâce de Dieu dans la participation au Seigneur Jésus et la réparation du Saint-Esprit moyennant la foi, l'amour et l'espérance... la cause initiale ou première, menant à l'ultime, c'est la communion ou la participation à la sainte Eglise dans ses ministérialités, afin de prendre part ou avoir communion à son essence qui n'est autre chose que la grâce de Dieu». Or, les ministérialités, la Parole et les sept sacrements, ne sont utiles que s'ils répondent à l'intention de Celui qui les a établis. Mesurée à la norme biblique, «l'unité romaine ne se trouve ni dans la verité ministérielle ni dans la vérité essentielle». Persister dans son sein, cela nuit au salut de l'homme. «Je ne parle pas des élus, ajoute aussitôt Luc de Prague, qui font ici une exception».

Les Frères se sont séparés de l'unité romaine et de celle des utraquistes qui, à leur tour, sont redevenus catholiques, par besoin de salut. C'est donc la conception du salut qui les en distingue profondément. Polémiquant probablement encore avec la notion de bonne volonté de Frère Prokop, Luc insiste sur la nécessité que même la bonne volonté dirigée vers le salut doit être sauvée. «Nous demandons à Dieu qu'il veuille sauver spécialement notre bonne volonté, car plusieurs ont le désir de Dieu, mais ne connaissant point sa justice, ils donnent préférence à leur propre justice humaine qui même à la chute... Mais la justice (de Dieu) n'est pas une justice humaine, car elle est gratuitement donnée par pure grâce, selon cette parole de l'Apôtre: Vous êtes sauvés par grâce, et cette autre: Étant rendus justes par la foi...»

Cette mise au point de la doctrine de la justification est la thèse principale de *Des causes de la séparation.* Aussi, en parlant de la corruption de la chrétienté, Luc mentionne, il est vrai, les reproches traditionnels (le mariage avec le pouvoir temporel sous Constantin, le manque de discipline ecclésiastique, l'excommunication timidement exercée et le baptême volontairement administré à quiconque), mais la «raison principale de la corruption de l'Église», il la cherche ailleurs. «Toutes ces séductions de la chrétienté mentionnées plus haut, ont leur source en ce que les chrétiens, voulant faire connaître leur propre justice par le moyen des sacrements, ne veulent être soumis à la justice de Dieu.» Car la justice doit être cherchée en Christ seul et être acquise par une foi vivante et par la vraie ministérialité de la Parole de vérité. En effet, «la grâce est en Dieu puissamment et essentiellement, en Christ Jésus méritoirement et dans l'âme par la foi vivante par participation, dans la Parole significativement et dans les sacrements ministériellement». Le salut est, par conséquent, l'oeuvre par excellence de Dieu: «C'est pourquoi son nom est Sauveur, car Il sauve son peuple de ses péchés. Il n'y a de salut en aucun autre, ni dans les sacrements, ni dans les ministres, ni dans les pélerinages, ni dans les indulgences, ni au purgatoire, ni dans les images».

Vu le caractère communautaire et collectif du salut offert par Dieu, les Frères ont «cherché un peuple et des ministres pendant plusieurs années». Ne pouvant les trouver, la Bible elle-même, par l'exemple classique d'Abraham quittant son pays et sa famille, leur a montré la voie de la séparation. «Par notre séparation, proclame Luc au nom de ses confréres, nous sommes témoins de ce que l'empire (!) romain dans ses ministres, ministérialités et dans son peuple s'érige sur un mauvais fondement et se console d'un faux espoir s'assurant faussement du salut. Et nous sommes témoins de ce qu'ils (les papistes) se révoltent ouvertement contre la doctrine de la foi . . .«.

La *Historia Fratrum* (p. 112) attribue à Luc de Prague deux autres écrits d'un semblable contenu, les datant de cette même année (16). Les fragments de l'un de ces écrits doivent être cherches dans les *Décrets* p. 3 et 5. Ils furent repris par Luc dans son ouvrage *De l'origine de la sainte Église* de 1522 (G 2b ss). Lasicius[24] qui semble citer ce décret, le date de 1494, ce qui parait possible. Son idée directrice est exprimée ainsi: «Notre séparation de l'unité romaine était nécessaire et juste. Elle s'est produite à cause de leurs (des papistes) mauvaises oeuvres, il est vrai, mais beaucoup plus encore à cause de leurs mauvaises opinions au sujet de la foi». Un décret postérieur révèle une structure semblable à celle de *la Barque* et pourrait être supposé comme faisant aussi partie de l'écrit mentionné de Luc. Développant les conséquences des douze articles du symbole apostolique, ce deuxième décret démontre dans six alinéas les abus dont les papistes se sont rendus fautifs. Une traduction presque littérale de ce passage forme la conclusion du traité vaudois de l'Antichrist.[25]

Le second écrit dont parle la *Historia Fratrum* est identifié par l'hypothèse fort plausible de F. M. Bartoš[26] avec la déclaration synodale datée par Müller de 1486, mais qui doit être placée en 1496. Avec cette dernière date ce décret se trouve dans un manuscrit du Musée National de Prague.[27] Ce qui prouve entre autre que Luc en est l'auteur, c'est que nous y trouvons précisement l'exposé de l'idée directrice du *Dialogus Cleophae et Lucae.* Il affirme que l'Unité, bien que séparée de l'Église romaine et utraquiste, ne prétend nullement avoir le monopole du salut. Dieu a ses fidèles serviteurs dans toutes les unités chrétiennes et «les fidèles doivent s'en

réjouir». Cependant les membres de l'Unité des Frères ne peuvent prendre part à leur administration des sacrements car, par là ils incorporeraient à une communauté dont les erreurs et les péchés sont suffisamment connus. L'écrit se termine par une réfutation de la prétendue catholicité de l'Église romaine: «Ce n'est ni la longueur ni la profondeur de l'éclat extérieur qui forme la catholicité. Au contraire, l'Église est catholique si elle confesse la foi chrétienne universelle dans le vrai sens des saintes Écritures . . . ».

Il faut voir en rapport avec ces écrits de Luc le traité vaudois *Ayczo es la causa del nostre departiment d'la gleysa Romana*[28] dont l'influence subie du côté tchèque est avouée. Son titre et son contenu, tel que Montet le reproduit, font en effet penser au *Des causes de la séparation* de Luc. Si l'exposé de Montet est exact, le traité vaudois retombe dans le moralisme dont Luc s'était efforcé de délivrer l'Unité. Pour le rédacteur vaudois, dit E. Comba, «le dogme compte aussi pour quelque chose dans les raisons de la rupture, mais il n'en est pas «la causa» au fond, comme il sera aux jours de la Réforme». D'ailleurs, le traité n'est qu'une adaptation de ce que les Vaudois ont appris «per predicacions de moti de la part de l'unità de li boemienc» et montre, en renvoyant le lecteur aux «enterogacions de li jove» qu'il a en plus pour modèle le catéchisme rédigé par Luc seulement après son retour du voyage en Italie. Son affirmation de deux sacraments seulement parle aussi pour une date postérieure du *Ayczo es la causa.*

Parlant dans le *Des causes de la séparation* de la corruption de l'Église, le regard de Luc se porte déjà vers le sud: «Le bruit court qu'en Italie ils ont des opinions mal tournées et sadducéennes, pires encore que celles des Juifs ou des Turcs». La renommée grandissante du mouvement humaniste qui toutefois n'a gagné que peu de partisans en cette Bohême hérétique, attirait l'attention de Luc vers l'Italie, d'autant plus que le souvenir des Vaudois était redevenu vivant dans l'Unité. Les Frères du Petit Parti n'ont-ils pas fait nouvellement appel à Valdo lors de la réunion de Chlumec?

A cette époque l'attention de Luc fut attirée sur Rome, centre de la chrétienté occidentale, d'un autre côté encore. Dans la deuxième moitié de l'année 1496 probablement, il entra en possession de l'écrit de Venceslas Koranda, l'Administrateur du Consistoire utraquiste, dirigé avec une verve intarissable contre «le moine déchaussé» de la règle de Saint François, Jean Vodňansky ou Aquensis.[29] Ce dernier avait attaqué les utraquistes reprochant à leur doctrine eucharistique une empreinte «picarte».[30] Koranda répondit «après Pâques de l'année 1946» à «une époque peu éloignée des mille cinq cents ans après la naissance de Dieu». par une réfutation véhémente de cette accusation[31] qui parvint entre les mains de Luc pour éveiller en lui son talent d'apologiste. Indigné du ton dédaigneux dont se servaient et Koranda et Vodňanský[32] à l'égard des Frères, des Picarts, Luc prit la plume pour réfuter les deux à la fois. Une première partie de sa *Réponse,*[33] Luc l'adresse au moine déchaussé ne se rendant probablement pas compte que Jean de Vodňany avait été jadis son collègue d'études,[34] une seconde à Koranda lui-même.

A Vodňanský, il s'efforce de démontrer que les Frères ont la vraie foi chrétienne, «la foi vivante, juste et salvatrice qui n'est qu'un don de la grâce de Dieu». Cette affirmation du caractère de don qui distingue la foi vivante est, selon Luc, la première preuve de la justesse de la foi des Frères. La seconde preuve en est son profond accord avec le «sens sain et

spirituel des saintes Écritures». Après avoir démontré cet accord en suivant les articles capitaux de la doctrine chrétienne, il constate, comme troisième preuve de la juste foi des Frères, les oeuvres-mêmes de ceux-ci et, quatrième preuve, leur courage de la confesser vis-à-vis du monde hostile: «Les Frères de répondre au moine et à ses semblables: Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, même s'ils résident sur le siège de Rome. Car une telle désobéissance vient de l'obéissance au Seigneur Dieu.»

S'adressant à Koranda, Luc refuse sa comparaison des Frères au moine déchaussé: «Ne nous compare pas ... car pas un de vous n'a la vraie connaissance de l'ordre du salut. Le moine insiste sur l'obéissance, méprisant l'obéissance de la loi de la foi et de la vérité, toi, tu insistes sur une mauvaise interprétation des sacrements, négligeant la vraie intention du Christ». Cette seconde partie du traité de Luc est donc consacrée à la question des sacrements, tout spécialement à celui de l'eucharistie. Sur ce point, en effet, la doctrine des Frères se détache de celle des utraquistes aussi radicalement que de celle de l'Église romaine. D'accord avec Koranda Luc affirme, il est vrai, la nécessité d'administrer la Sainte-Cène sous les deux espèces, mais il ne peut admettre sa doctrine de la transsubstantiation du pain et du vin en vrai corps du Christ, celui-ci étant présent dans le sacrement de la Cène non pas par son mode d'être naturel et corporel, mais par son mode d'être spirituel. Le pain qui a été rompu effectivement pour le salut de l'homme, c'est le corps du Christ Jésus historique. On ne peut «manger et boire spirituellement» que par la foi dont on accepte le don «d'abord par le baptême spirituel, ensuite par le baptême sacramentel». Il va de soi que la manducation spirituelle est pour Luc d'une valeur primordiale, la manducation sacramentelle n'en étant qu'une conséquence. Aussi le croyant se peut-il passer, à la rigueur, de la participation au sacrement de la Cène. Elle n'en est, cependant pas moins nécessaire, mais Luc ne décrit pas, dans ce traité, les raisons de cette nécessité. Faisant mention du sixième chapitre de l'Évangile de Jean, Luc maintient ici déjà que ce passage (v. 51—52 surtout) ne peut se rapporter qu'à la communion spirituelle avec le Christ.

La double réponse de Luc aura été écrite probablement en 1496 encore ou au début de l'année suivante. C'est à cette époque aussi que nous comprenons aisément la curiosité de Luc au sujet de l'Italie que la lecture de l'attaque de Koranda semble avoir stimulée.

Luc qui avait attentivement étudié l'écrit de Koranda, ne pouvait ne pas être intéressé par les allusions qui y étaient faites à la vie de chrétiens des pays lointains. Il pouvait par autopsie contrôler si l'Administrateur du Consistoire utraquiste avait raison ou non en parlant avec tant d'enthousiasme des «Grecs, Russes, Bulgares et d'autres qui croient en Christ le Seigneur et communient sous les deux espèces»[35]. En plus Koranda le rendait attentif au livre «imprimé à Mayence» qu'on pourrait avec J. Truhlář identifier avec les *Peregrinationes* de Breydenbach, parues en 1486. Parlant de la corruption de l'Eglise romaine, Koranda n'hésitait pas à dénoncer le népotisme des papes dont l'Italie surtout est accablée.[36] D'autre part Koranda se plait à signaler le danger de l'expansion turque précisément par rapport à la dépravation de Rome. N'est-il pas naturel qu'en Luc qui avait déjà visité la Grèce et «la Turquie», le désir soit né de connaître encore cette «Babylone»?

Ainsi le voyage d'Italie se préparait dans son esprit.

[1] Cette lettre se trouve, sans date, dans *Acta Unitatis Fratrum V,* fol. 352a: Psání B. Prokopa Bakaláře, na ten čas zprávce zboru Páně v Brandýse nad Orlicí, učiněné B. Lukášovi o spis Bárky.

[2] *Acta UF IX, 87b:* «Je trouve bon d'être d'accord avec tous les chrétiens en ce qu'ils confessent, pourvu que leurs ministérialités n'impliquent point de causes de péché ou d'erreur.» Cf. encore *ibidem* fol. 74b.

[3] *O obnovení církve svaté* (Du renouvellement de a Sainte Eglise) de 1510, ms NUK XVII E 31, fol. 98a. Les deux petits livres mentionnés nous sont inconnus. Parmi les explications orales données par Luc, il faut compter son entretien avec Prokop, s'il a effectivement trouvé lieu comme la lettre de Prokop, invitant Luc à venir le voir, le fait supposer.

[4] Conclusions de 1490 dans *Odpis proti odtržencóm* (Réplique contre les séparatistes) de 1523, F 2b: «Maintenant nous vous montrons la grâce plutôt que le droit, dépassant ainsi l'attitude de Matthieu et des Frères de son Conseil». Cf. Goll, *Chelčický a Jednota,* 1916, 214.

[5] Luc en parle dans *O obnovení,* fol. 98ab. Il faut voir une réélaboration postérieure de ces deux écrits dans le *O moci světa* (Du pouvoir temporel), composé en 1522, et dans les trois traités consacrés à la question du serment, datant des années 1499 et 1500.

[6] *O obnovení,* fol. 98b: «Tout cela je l'ai présenté au jugement des autres en évitant de m'en croire trop de mes propres pensées.»

[7] A côté de sa missive à Luc de 1493/4 et de son écrit au sujet de la bonne volonté, Prokop de Hradec composa, en 1492, un traité sur l'idolâtrie (édité dans *Časopis historický* I, 1881, 128—138). A la même époque Laurent de Krasonice écrivait au sujet du vrai culte, cf. Müller Bartoš, *Dějiny jednoty bratrské,* 1923, 164.

[8] *O obnovení,* fol. 98b.

[9] La date 1494 chez Luc, *Odpis proti odtržencóm,* F 8b. Les événements de ce synode sont décrits par Goll, o.c. 179, Müller-Bartoš, o.c. 165s et Peter Brock, *The political and social doctrines of the Unity of Czech Brethren,* La Haye 1957, 144ss.

[10] *O obnovení,* fol. 99b.

[11] Le verbe «vyzdvihnúti» signifie en vieux tchèque proprement «enlever» ou «abolir» et non pas «établir» ou «proclamer» comme l'interprètent Goll, o.c. 180, Victor-L. Tapié, *Une Eglise tchèque au XVe siècle,* 1934, 104, et Brock, o.c. 146s.

[12] Krasonický, *O učených, fol.* 22a (éd. Amedeo Molnár, *Českobratrská výchova před Komenským,* 1956, 91).

[13] Nous ne trouvons dans ces décisions que des pensées défendues avec insistance dans les écrits postérieurs de Luc: Le péché du ministre, si abominable qu'il soit, ne rend pas vaines ses fonctions *(Dekrety* 30); le pain et le vin de la Cène sont le corps et le sang du Christ «sacramentellement» *(Dekrety* 69); le sacrement n'est pas digne d'être adoré *(Dekrety* 70); tout emploi est conciliable avec la condition du chrétien pourvu qu'il ne corrompe pas sa morale *(Dekrety* 125—126).

[14] Nous sommes informés de ces discussions surtout par le traité écrit par Jacques et Amos aprés la visite de Luc à Štěkeň (éd Goll, *Chelčický a Jednota,* 226/: «Ils — Matthieu et Luc — ont dit qu'il y a un triple serment. Les deux premiers sont, paraît-il, défendus, et le troisième est permis du Seigneur Christ. C'est Luc qui a dit cela et l'évêque Matthieu était d'accord avec ses paroles ... Matthieu a dit: De mon propre chef je suis de cet avis consentant à ce que Luc dit ... Et Luc dit encore: Si j'étais forcé de prêter serment, je considérerais comme péché de ne pas le prêter, car en le prêtant j'accompli la loi de Dieu. Jésus ne dit-il pas: Je ne suis pas venu abolir la loi, mais l'accomplir?»

[15] C'est ce que prouvent les mesures prises à cette occasion contre Amos et Jacques: ils furent exclus de la participation à la Sannte Cène.

[16] *Dekrety Jednoty bratrské,* éd. A. Gindely, 2 et 228. Le synode a eu lieu aprés le 29 avril 1495, date de la mort de Táborský (Müller-Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské,* 170s). Le décret dont Goll, o.c. 209—211, a publié la partie principale, se trouve dans son entier dans la *Historia Fratrum.* Cependant les signatures, omises par la Historia, ne sont rapportées que par les *Dekrety.*

[17] *Odpis proti odtržencóm,* (Réplique contre les séparatistes). 1524, D 4b — D 5a.

[18] Goll, o.c. 210s: «Nous avons pris la décision ... de nous contenter des Ecritures que tous les chrétiens ont acceptées de tout temps et qui sont contenues dans la Bible.»

[19] Ce principe, Luc le maintiendra avec énergie, cf. *O moci světa* (Du pouvoir temporel), 1522, A 3b: «Dieu n'a jamais établi son Eglise en une connaissance parfaite de toutes ses vérités immuables à tel point qu'il n'y aurait pas nécessité d'une correction supplémentaire.»

[20] Le Grand Parti en a gardé le souvenir dans *Acta UF IV,* fol. 26—33, le parti conservatif dans *Acta IV,* fol. 166—172, ce dernier manuscrit ayant été édité, en 1882, dans *Časopis historický* II. Cf. Peter Brock, o.c. 166ss.

[21] Matthieu, Prokop, Matthieu de Kunvald, Luc de Mladá Boleslav, Bernard de Litomyšl.

[22] *Acta UF IV,* fol. 32—33. Cf. Amedeo Molnár, *Luc de Prague et les Vaudois* in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 90, 1949, 50.

[23] O příčinách oddělení sepsání bratrské (Des causes de la séparation des Frères), Acta UF III, fol. 98—138, daté *post Oculi* 1496.

[24] Lasicius dans la recension tchèque réalisée par Comenius en 1649 (éd. L.B. Kašpar, 1869, 193); *Dekrety* 193.

[25] *Dekrety,* éd. Gindely 3—5. Cf. Jean Léger, *Histoire générale des Eglises évangéliques des Vallées de Piémont ou Vaudoises,* Leyde 1669, I, 80—83.

[26] Müller-Bartoš, *Dějiny Jednoty,* 178, 2 et 123, 237. Müller suit Comenius rapportant ce décret dans sa Réponse au traité de Samuel Martinius de Dražov *(Veškeré spisy J. A. Komenského XVII, 303).* Sans date ce décret se trouve encore chez Lasicius III. § 38—39 et dans les *Dekrety* 31.

[27] Ms IV H 8, fol. 130b—132b: «Compte rendu et instruction de ceux que quelques uns nomment Vaudois, de l'attitude due aux bons et pieux ministres, faite par leurs Anciens l'an 1496.»

[28] Cf. A. Armand Hugon et G. Gonnet, *Bibliografia valdese,* Torre Pellice 1953, n.1096. et 1170; Emilio Comba, *Histoire des Vaudois,* 1887, 265; Giovanni Gonnet *Il valdismo medioevale,* 1942, 88; Edouard Montet, *Histoire littéraire des Vaudois,* Genève 1885, 156—165.

[29] J. Trulář, in *Časopis českého musea* 1884, 524—547.

[30] Dans un traité d'avant le 4 avril 1490 dont le manuscrit se trouve dans la Bibliothèque universitaire de Prague, XI E 1, fol. 231ss.

[31] *Manuale Corandae,* éd. J. Truhlář, Prague 1888, 45s.

[32] Comme R. Vindiš l'a démontré *(Názory B. Lukáše Pražského o eucharistii,* Prague 1922—1923, 173—175) Luc ne connaissait le traité de Vodňanský que moyennant les extraits que Koranda en a apporté.

[33] *Acta UF XI,* fol. 77a—86a: réponse à Jean de Vodňany; fol. 87a—95b: réponse à Venceslas Koranda. Cf. R. Vindiš, o.c. 169—176.

[34] Il fut proclamé bachelier par Duchek de Mělník en automne de l'année 1480 *(Liber decanorum* II, 142). Il se converti au catholicisme avant 1483.

[35] *Manuale Corandae* 59.

[36] Ibidem 80.

BOOK REVIEWS

EDZARD ROHLAND: Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentischen Propheten (Importance des traditions concernant l'élection d'Israël pour l'eschatologie des prophètes de l'AT). Dissertation de Heidelberg de l'année 1956; édition privée photomécanique de 1960, sans indication du prix, 287 pages.

Voici un travail approfondi de l'école de l'histoire de la tradition; un jeune disciple du célèbre professeur von Rad en est l'auteur. Jusqu'ici, surtout en comparaison des Scandinaves et des Anglais, cette école théologique n'a présenté relativement que peu de travaux sur l'eschatologie. Une introduction serrée situe le problème. L'auteur commence par un exposé sommaire du concept de l'eschatologie de savant tels que Wellhausen. Gunkel, Gressmann, Sellin, Dürr, Mowinckel, Hölscher, Vollborn, Lindblom et Vriezen. Il montre la variabilité du terme «eschatologie» ainsi que l'inévitabilité de l'analyser par rapport à la conception biblique de l'histoire d'Israël. Il expose le but de son travail de la manière suivante: «Aufgabe dieser Studie wird es daher sein, das Verhältnis der Zukunftserwartung der Propheten zu den Traditionen von den Erwählungstaten Jahwes in der Geschichte eingehend zu untersuchen». («Le devoir de cette étude sera donc d'examiner minutieusement de rapport de l'expectative des prophètes en vue de l'avenir, avec les traditions des actes d'élection de Jahvé dans l'histoire» (p. 148). Ces traditions sont au nombre de trois: la première concerne l'exode de l'Égypte, la seconde, l'élection de Sion comme siège de l'Éternel au milieu du peuple d'Israël et, enfin, celle de l'élection de David et de sa maison. Les autres traditions, surtout celle des patriarches et celle de l'alliance sur la montagne de Sinaï ne jouent qu'un rôle d'un importance bien inférieure; voilà pourquoi elles sont passées sous silence par les analyses exégétiques ultérieures. Cette analyse très étendue et détaillée, traite tout d'abord les traces de la tradition de l'exode dans les textes prophétiques. Puis l'auteur suit la tradition de l'élection de Sion et, pour finir, celle de David. En conséquence de cet examen il résulte que, dans les temps anciens, ces traditions étaient relativement indépendantes les unes des autres et que chacune d'elles avait son représentant particulier: la tradition de l'exode — Osée, de Sion — Ésaïe et Sophonie, celle de David — Amos, Ésaïe et Michée. Il est impossible de réduire ces traditions à un dénominateur commun: aussi n'est-il pas non plus possible d'expliquer l'origine de l'eschatologie dans l'AT par un seul et unique motif. Enfin l'auteur expose son concept de l'eschatologie: Une prophétie est eschatologique si elle montre la consommation de l'élection de Dieu (p. 274). Le livre termine par un excursus abordant la question de typologie et en énonçant l'opinion sur le concept de L. Goppelt. — Ce livre est un heureux exemple des efforts de l'école de l'histoire de la tradition, aspirant à comprende l'AT par lui-même, sans aide d'autrui venant du dehors. Ces tentatives méritent d'être sérieusement appréciées. Nous souhaitons au jeune auteur beaucoup de succès pour ses travaux à venir.

J. Heller

C. E. B. CRANFIELD: I & II Peter and Jude (Torch Bible Commentaries), SCM Press LTD, London 1960. 192 pages, prix 12 s. 6 d.

Comme tous les «Torch Commentaries», ce livre est plutôt destiné aux intéressés laïques érudits qu'aux exégètes spécialistes étant fondé sur le texte anglais de la Revised Version, sans tenir rigoureusement compte du grec. La première partie contient un commentaire sur la première épître de Pierre. Une introduction consistente (pp. 11—19) s'occupe d'abord du caractère et du but de cette épître. L'auteur

y expose l'hypothèse liturgique de Preisker selon laquelle tout particulièrement le texte 1,3 et 5,11 serait originairement une ancienne liturgie romaine pour le baptême, et ensuite il parle du remaniement de cette hypothèse par F. L. Cross; celui-ci présuppose que le texte mentionné aurait été jadis le formulaire d'une vigile de Pâques. Cependant, d'après la critique de C. D. Moule, ces deux formes d'hypothèse liturgique ne sont que très peu sûres. L'auteur lui-même considère cette épître comme étant un sermon, peut-être un sermon de baptême qui fut placé plus tard dans le cadre d'une épître. Ensuite il traîte la question de l'auteur de cette épître. Quelques indices contredisent l'opinion émettant que l'apôtre Pierre l'eût écrite lui-même. Il cite particulièrement le cachet spécial du grec employé, une connaissance solide de la Septante, la situation de persécution indiquée, spécialement au chapître 4, 16, l'attestation tardive de cette épître dans la littérature patristique (par Polycarpe l'année 135 seulement) et finalement quelques allusions aux mystères grecs. En dépit de tout cela, Cranfield accepte pourtant l'hypothèse que, écrivant sous l'influence de l'apôtre Pierre, Silvanus en ait probablement été le vrai auteur. Par conséquent, il la fait remonter avant la persécution de Néron, c'est-à-dire aux années 63 ou 61. Toutefois, il admet aussi une autre possibilité: S'il s'agissait ici d'un pseudépigraphe, elle daterait de l'époque de Trajan, — des années 111—112.

La seconde épître de Pierre et celle de Jude ont une introduction commune. Pierre dépend de Jude. D'après Cranfield, l'épître de Jude fut écrite avant la fin du premier siècle. La question touchant son auteur est compliquée et n'est point résolue ici. Toutefois le conservatisme de Cranfield se révèle dans son avis que «the balance of probality is on the side of the autorship of Jude, the brother of Jesus» («La balance de la probabilité penche du côté de l'opinion selon laquelle Jude, frère de Jésus, serail l'auteur de l'epître») (p. 148). — L'épître de Pierre date d'une époque bien ultérieure, peut-être de la première moitié du deuxième siècle. L'endroit de son origine pourrait être l'Égypte, la Syrie, la Palestine ou encore l'Asie Mineure. A la fin de son introduction, Cranfield cherche à excuser la forme de pseudépigraphes par la convention littéraire de l'Antique. — Le commentaire est écrit d'un style objectif et clair. Les renvois bibliques, patristiques et rabbiniques sont d'une grande valeur.

Cranfield évite cependant les problèmes de la critique moderne littéraire et historique parce que — évidemment — il songe toujours à ses lecteurs laïques. Dans les pays anglo-saxons, son conservatisme théologique est bien plus répandu que sur le continent européen. Les une y verront un avantage, les autres en seront déconcertés. Toutefois ce livre est un auxiliare utile et dans les vastes milieux d'amateurs anglais, il sera sans doute, accueilli très favorablement.

J. Heller

ERNST WOLF, Philipp Melanchthon — Evangelischer Humanismus. Neue Sammlung, Göttinger Blätter für Kultur und Erziehung 1, 1961, p. 15-25.

WILHELM H. NEUSER, Luther und Melanchthon — Einheit im Gegensatz. Theologische Existenz heute. Chr. Kaiser Verlag, München 1961, p. 41.

Nous devons ces deux études à l'intérêt renouvelé dont jouit depuis peu la personnalité du réformateur Melanchthon. M. Ernst Wolf nous donne une caractéristique nuancée de l'humanisme évangélique de Melanchthon. Si l'on n'a pas toujours tenu suffisamment compte de son originalité et de son importance, c'est que l'on n'a pas voulu reconnaître la diversité originaire du message de la Réforme en simplifiant beaucoup trop les relations entre Melanchthon et Luther. Tous les deux ont pensé la vérité en prenant la Parole de Dieu pour base, mais Melanchthon gardait en vue une sécularisation positive de l'Évangile stimulant *l'emendatio vitae.* L'auteur montre combien profondément les émeutes de Wittenberg de l'an 1521 influencèrent la transformation de l'humanisme mélanchthonien qui, d'une théologie sociale avec tendance à réaliser le Sermon sur la Montage, devient dualiste, réservant désormais au *regimen corporale* tout ce qui semble dépasser l'Écriture sainte, autorité suprême exclusivement ou à peu près, pour le domaine religieux. D'avoir ainsi posé le doigt sur le problème de la responsabilité de l'intellectuel chrétien devant la société, c'est le mérite et l'actualité de l'exposé du professeur de Göttingen. Mérite d'autant plus estimable qu'il ne cache aucunement la tension qui, pour toute bonne théologie et dès le temps de la Réforme, existe entre le message de l'Évangile du Royaume qui vient et le péché de l'homme succombant à son autodétermination.

M. Wilhelm H. Neuser reprend la question tellement discutée de l'attitude réciproque de Luther et de Melanchthon pour lui trouver une solution dans leur union dialectique. Il étudie, en interprétant les textes respectifs, le heurtement des deux réformateurs en 1536-7 d'abord, en 1544 ensuite. Dans le premier cas, à savoir l'affaire Cordatus et l'affaire Schenk, la notion de la justification du croyant et la communion *sub una* furent

en cause. En 1544 ce fut l'affaire de la «Kölner Reformation» où Melanchthon prit le parti de Bucer. M. Neuser démontre très bien que les deux réformateurs maintenaient la concorde grâce à leur conviction fondamentale selon laquelle le message de la Réforme n'implique pas nécessairement une doctrine verbalement arrêtée et uniforme. Du vivant de Luther, cette conviction remportait la victoire malgré les tentatives d'esprits médiocres, toujours prêts à se faire forts de quelques formules unilatérales, d'opposer les deux réformateurs l'un à l'autre. Ce n'était pas essentiellement l'amitié qui liait Melanchthon et Luther, amitié qu'une certaine hagiographie sentimentale se plaisait à accentuer, c'était le sentiment de servir la même cause. Avec la mort de Luther et l'abandon de l'idée d'une diversité légitime de la forme du message de la Réforme, les positions des épigones se raidissent donnant naissance aux rivalités dont Melanchthon fut le premier à souffrir.

Amedeo Molnár

H. GOLLWITZER, H. VOGEL, F. HEIDLER, Christlicher Glaube und atomare Waffen. Evangelische Stimmen zur Zeit. Eine Schriftenreihe in Verbindung mit F. Führ, H. Gollwitzer, G. Jacob und H. Vogel herausgegeben von E. O. Petras. Evangelische Verlagsanstalt Berlin. Heft 1, 1959, 63 pages.

C. F. v. WEIZSÄCKER, Christlicher Glaube und Naturwissenschaft. Evangelische Stimmen zur Zeit ... Heft 2., Berlin 1959, 38 pages.

A new series of booklets under the general title "Evangelische Stimmen zur Zeit" (Protestant comments on the times) edited by E. O. Petras had a happy start in its first numbers. We only take some exception to its unusual format! The first two pamphlets deal with most interesting and burning issues: the problem of atomic weapons stands for the entire Christian effort for peace, the problem of natural science implies the whole relation of Christianity to modern science. The selection of these issues manifests how Christians take part in common problems with lively interest and with success, urged by the inner motives of their faith to join hands with non-Christians on the practical basis of service to fellow-men without any underhand intentions. In this way it becomes possible for them to explain their own point of view, to point out the specific nature of faith and so to render witness to Jesus Christ. This is perhaps the great new opportunity of evangelization in the modern world, a possibility that has not been expected or sought for, still less usurped, but has been offered by circumstances and even imposed itself upon us.

What attitude to the atomic weapons has the Church to take because of its faith, what particular word can it say on this issue — a word unknown aside from the faith? The first pamphlet brings in abbreviated form three contributions published before. H. Gollwitzer offers an exhaustive discussion of the principles implied in the issue — a word unknown aside from the churches against modern weapons of mass destruction, but he confronts every Christian with the necessity to say what he himself will and will not do. In this respect the "Göttingen circle" of scientists was in advance of the Church by declaring: we shall take no part in this. The reason for this refusal is the difference in kind between the character of the modern all-destructive, utterly unchivalrous and that of the former weapons — even if this difference may seem fluid to some extent. In a war under these new conditions the only possible justification of Christian participation in war, the analogy with police action, which perhaps never was really adequate, has lost all basis in reality. "It seems that through the new war means the true nature of war which was always a reality, even if it was hidden, limited and tamed, has been unmistakably revealed" (38). Besides this topical confrontation we are offered in this contribution many important observations on the basic problems of theology and ethics (for example about the act based on faith and that based on unbelief).

In his contribution H. Vogel reprints and explains his 60 theses on atomic weapons offered at one of the Prague Christian Peace Conferences. He demands of Christians to wage an act of faith, namely to recognize that the weapons of mass destruction are intrinsically sinful and to reject them absolutely. The author is horrified by mere fact that man is capable to lead a war of so destructive character. Even if such a war never takes place, the awareness of this possilility can never disappear from the memory of man. Imitating Gollwitzer we could add that today the true character of manslaughter is becoming apparent. — F. Heidler advocates Luther's doctrine of the two realms, but he argues that this doctrine implies the duty of Christians to oppose atomic weapons because — in contrast to other aspects of contemporary political situation — the temporal coincides with the spiritual in this issue. The Church has to give concrete guidance in this respect. The "brotherhoods" believe that points of contact with Christian faith exist in all contemporary political problems, on the other hand the Lutherans mostly fail to see that there

is at least one point of contact, namely in the problem of atomic weapons.

The second pamphlet is connected with the first not only by its author C.F.v. Weizsäcker, a prominent member of the above-mentioned "Göttingen circle", but also by its subject-matter. While in the first instance the issue was peace and justice among the nations in spite of all the great differences between them, here the problem is how to achieve peace and justice inside the nations without attempting to cover by the cloak of tolerance or rather indifference the existing profound differences. It can be done if we are aware that we can get near the truth only in free communication inspired by mutual respect. The order of words in the title of the pamphlet can be understood as indicating that a scientist tries to adress here Christian listeners, and indeed they are exhorted to take seriously and positively the great and necessary role played by technics and science in the modern world, not attempting to make a too direct and premature use of their present results. For instance the agreement of scientists that the world is about five milliards years old certainly speaks against the possibility that the "eternity of the world" could take place of the Christian belief in eternal life, but the belief in creation is not a consequence of scientific knowledge. From this point of view the eventualities that before the origin of the world there was God and that there was nothing are equally possible. Not to mention that "perhaps we do not really know what we mean by the world ‚nothing'" (p.27). Faith can legitimately see in science the fulfilment of its intention, that is of the realisation of the power of the human spirit over nature. In such a confrontation it can also realize that the literal understanding of the bible is not only contrary to science but also to faith itself. On the other hand science can realize its limits and so resist the temptation to become itself a religion, that is a superstition. "It does not follow from the fact that I am able to analyze the atomic structure of hydrogen atom ... that I know what makes a man happy or good" (p.14).

By the soberness of his vision, the precision of his propositions, and by his modesty, the author demonstrates the attitude we expect from a scientist as well as from a Christian, still more from a believing scientist. In spite of the good intelligibility of the pamphlet it would gain if it were not divided in too many short paragraphs — an arrangement probably due to the stenographist.

Š. M. Pavlinec

ALBRECHT BAUSCH, Politische Predigt und atomare Aufrüstung — Evangelische Zeitstimmen, Bd. 3. Hamburg-Bergstedt, 1961, S. 78.

Es wird heute eine Auseinandersetzung geführt, inwieweit die Predigt politisch sein kann und darf. Dass sie den konkreten Menschen unter der Kanzel ansprechen soll, der in dieser Zeit und an dem bestimmten Ort lebt, ist ausser Diskussion. Doch wird diese Forderung gerade dann infrage gestellt, wenn es um Fragen geht, die die politische Entscheidung dieses Menschen betreffen, als ob gerade dieser Bereich autonom und ans der Gesetzgebung Christi herausgelöst wäre.

Mit der Problematik dieser Predigt befasst sich Pfarrer Albrecht Bausch in seiner Examensarbeit, der sie an der Frage der atomaren Aufrüstung und des atomaren Kriegsdienstes konkretisiert. Der erste Teil der Arbeit befasst sich mit der politischen Predigt als solcher. Sie wird definiert als „Predigt, die von der Verkündigung des Evangeliums her den Christen auf seine öffentlich-politischen, wie allgemeinen zwischenmenschlichen Bezüge hin anredet" (15). Es kann eigentlich überhaupt keine unpolitische Predigt geben, weil sie entweder unrealistisch sein wird oder die Versöhnung nicht für alle Dimensionen des Lebens verkündet. Und dann wird sie aufhören, eine Predigt des Evangeliums zu sein. Es ist hier allerdings zwischen politischer und politisierender Predigt zu unterscheiden. Die Kanzel darf nie zur Tribüne einer bestimmten politischen Weltanschauung werden. Es fragt sich, ob nicht gerade wegen der Verwechselbarkeit der Termine anstatt von „politischer" Predigt eher von Predigt „mit politischen Konsequenzen" gesprochen werden sollte.

Die zweite Hälfte der Studie konkretisiert die Predigt mit Hinblick auf die atomare Aufrüstung. Die atomare Aufrüstung ist für den Christen auch eine Glaubensfrage, die von Gott her beurteilt werden will. Deshalb darf die Predigt auch hier keiner politischen Zielsetzung dienstbar sein wollen. „Sie fragt vielmehr nach der konkreten Weisung des Evangeliums für den Christen heute, gerade in der ihm gestellten Frage nach der atomaren Aufrüstung" (65f). Als richtungweisende Kriterien dieser Predigt werden drei Blickpunkte angeführt: Diese Konkretion wird vom Text her geboten sein müssen, denn es geht eben um das Gebot Gottes in dieser Frage. Manchmal kann auch ein seelsorgerlich bedrängendes Ereignis zu einer Stellungnahme drängen; als Beispiel wird die Musterung ehemaliger Konfirmanden angeführt. „Endlich aber kann jedes Schriftwort, das vom Kreuz und Sieg Jesu Christi redet und von Gottes angebrochener Königsherrschaft sich zu solch klarem

Nein gegen das Mitmachen bei der atomaren Aufrüstung unseres Landes — als Aufruf zum Gehorsam gegen Christi Neu Gebot! — konkretisieren" [72].

Die Kirche muss heute eine ganz klare Einstellung zur Atomwaffenfrage gewinnen. Deshalb ist jeder Beitrag zu begrüssen, der diese Klarheit zu schaffen bestrebt ist. Die Arbeit von Pfarrer Bausch kann in dieser Hinsicht eine Hilfe bedeuten.

vds

FRANKLIN H. LITTEL, A Tribute to Menno Simons. A Discussion of the Theology of Menno Simon and Its Significance for Today. Mennonite Publishing House, Scottdale, Pennsylvania, 1961, pp 72.

La pensée de Menno Simons [1496—1561], le grand représentant de l'Anabaptisme pacifique au siècle de la Réforme, est tracée ici dans ce qu'elle a d'actuel pour la réflexion théologique de nos jours. C'est dire que M. Littel qui déjà s'est fait remarquer par ses études consacrées à l'ecclésiologie de l'aile gauche de la Réforme, nous parle de la notion de la Parole de Dieu, de l'Eglise, de la mission des laïques et de la doctrine du Saint-Esprit selon les écrits et les attitudes de Menno Simons.

Quant à la Parole, elle est créatrice d'un peuple de pèlerins qui, au sein de leur communauté, ouvrent la Bible pour en tirer en commun des leçons salutaires. S'il faut se garder d'une lecture et d'une interprétation individuelles de l'Ecriture sainte, ce n'est pas pour retomber dans l'erreur romaine proclamant l'Ecriture soumise au magistère de l'Eglise en tant qu'institution. Par des remarques judicieuses l'auteur met en évidence la manière communautaire d'aborder la Bible qui était celle des amis de Menno Simons. L'ecclésiologie mennonite est caractérisée par la volonté d'incarner l'obéissance à la Parole dans une communauté joyeusement disciplinée. L'auteur ose proclamer: «In the sixteenth century the concept of the church as a community disciplined in mind and conduct according to New Testament standards was represented almost alone by the Anabaptists» [24]. Même si nous ne partageons pas la conviction que la position des Anabaptistes ait été à ce point singulière et sans précédent, nous devons à l'auteur un excellent exposé du concept mennonite de l'Eglise, tout entier fait de risque de la foi, d'obéissance, d'amour, de non-résistance violente, d'engagement à la souffrance. M. Littel met fort bien en relief l'élément eschatologique de cette vision de l'Eglise et de son histoire en montrant l'importance du mouvement anabaptiste pour la popularisation de la pensée d'une chute du christianisme au temps de l'empereur Constantin. Prolongeant les réflexions de Menno Simons sur le rôle de la laïcité, l'auteur en vient à postuler une révision de l'histoire du christianisme conçue du point de vue du laïque, de «l'homme oublié» qui pourtant avait de tout temps formé la majorité des confesseurs du Christ. Menno avait reconnu la fonction kérygmatique de l'ensemble des attitudes prises par les chrétiens devant la réalité sociale. Sans être révolutionnaire, il a contribué à redonner à la communauté ecclésiale son caractère et sa mission du «reste» eschatologique érigeant dans ce monde des signes du Royaume à venir.

On saura gré à l'auteur d'avoir rappelé de manière aussi lucide certains aspects du message de Menno Simons qui lui paraîssent, et pour cause, pouvoir à l'échelle oecuménique féconder l'actuelle discussion théologique. Nous sommes d'accord pour croire qu'il y a là ample matière à réflexion obligeant à repenser ou replacer plusieurs de nos «résultats acquis» jusqu'ici. En lisant ce sympathique petit volume, nous avons toutefois l'impression que l'auteur, épris de son héros, accentue de façon excessive la singularité de sa pensée. L'appréciation de l'Anabaptisme mennonite, la gravité de son message auraient, nous semble-t-il, gagné à être inséré dans le vaste courant de ce que nous désignons par «première Réforme» [cf. R. Říčan, *Die Böhmischen Brüder,* Berlin 1961, p. 283ss, et L. Brož, A new evaluation of the Theology of the Unitas Fratrum, in *Communio viatorum* I, 1958, 124—126]. En effet, la notion d'une noéthique théologique communautaire, d'une Eglise remplissant une fonction eschatologique au sein de l'humanité par discipline volontaire et renonçant à tout appui de la part de l'Etat, on la trouve exprimée déjà par les Vaudois du bas moyen-âge et particulièrement par les théologiens de l'Unité des Frères Tchèques. En Menno Simons nous rencontrons en plein XVI^e siècle, époque classique de la «deuxième Réforme», un représentant remarquable d'une pensée théologique structurée entièrement sur des données typiques de la «première Réforme». Les références constantes de M. Littel, au cours de son exposé, aux idées maîtresses de l'actuelle discussion théologique font heureusement ressortir combien profitable nous serait d'approfondir le dialogue entre ces deux Réformes, dialogue entamé mais trop tôt interrompu au XVI^e siècle.

Amedeo Molnár

NOTE AND COMMENT

Christians in Front of the "Iron Curtain"

The Prague All-Christian Peace Assembly came over the horizon of the Tenth World Methodist Conference in Oslo (August 17-28, 1961) only twice — if we except personal conversations. Once Bishop Dr. Ferdinand Sigg of Zürich (himself a member of the Continuation Committee of the Peace Assembly) mentioned in a sermon that he had attended the First All-Christian Peace Assembly. The second time was when a special number of the Norwegian Methodist Church's weekly journal *Kristelig Tidende* was distributed during the Conference. Half of the publication consisted of contributions in English, among them a report on the ACPA by Dr. Gordon Rupp of Manchester. The title of the article was "Christians Behind the Iron Curtain." This made clear how even those of our western brethren with the best will and the least prejudice are still imprisoned in the one-sided schematic way of thought of their countries. A delegate of a Methodist Church in a socialist country (the German Democratic Republic) who took part in the Oslo Conference feels constrained by this report to describe his experiences with Christians "in *front* of the Iron Curtain"

In truth it was a definitely "western" conference — not because the sponsors wanted it this way, but because such a large majority of the Methodists live in western countries. There are twenty million members registered in Methodist Churches throughout the world, about the same number again who consider themselves part of the Methodist congregations. Of these forty million, thirty-one million live in North America, three million in Europe (most of these in England) and scarcely 100,000 in socialist countries (chiefly the German Democratic Republic, Poland, Czechoslovakia. and Hungary).

The remarkable fact about the Oslo Conference was, however, that, despite the western imprint, it was *almost completely free of anti-communism.* It is true that here and there side remarks came up which — unconsciously rather than consciously — brought anti-communism to the fore (ranging from the naive use of the concept of liberty to the exclamation of a Negro Bishop in his benediction, "God save us from communism" — which made most of those present smile), but the decisive alignment on the message of the Gospel, which characterized this conference, obviously left no room for hysterical anti-ideologists.

In the sense the Conference was *open to a genuine discussion;* it lacked only partners to the discussion. Against the nearly 2000 representatives of the western world stood twelve from socialist countries, seven from the German Democratic Republic, two from Czechoslovakia, two from Poland, and one from Yugoslavia. And none of these were among the speakers at the Conference. They had to rely on casual conversations, but here they did find great interest in their problems. At the same time it soon became plain that the western partners to the discussion remained unsatisfied when one tried to make one's own situation manifest by western standards: more or less "freedom" than before. They asked about the new ways of the church in a new world, what our Witness was like, and how the Christian existence could be practised under socialism In numerous conversations I gained the impression that many of those paricipating regretted that no genuine dialogue had come about between the Christians of East and West at the Conference. This was the difference between the Tenth World Methodist Conference and the First All-Christian Peace Assembly: while the Prague meeting aimed at a frank, searching, and therefore highly fruitful dialogue, no problems seemed to come up in Oslo which brought out the *great* differences of opinion. The constantly recurring friction between the English, who insisted on theological exactitude, and the Americans who drove ahead for practical action, could scarcely be called a true dialogue.

Together with this relative uniformity of thought there was also a self-confidence in expression and behaviour which was especially striking to those who came from Central Europe. The concept of "guilt"

or "penitence" scarcely arose in any of the speeches. The general mentality could be described as an awareness of one's imperfection and fallibility, but a fundamental surety of knowing the right way.

This is not to gainsay the positive sides of Anglo-Saxon Christendom, their sober objectivity, accompanied by depth of belief and energy. But evidently the witness of the East European churches, that has led through a sense of guilt and penitence, could have brought a more profound mutual discussion to the Conference. In this sense I consider the Tenth World Methodist Conference to be a *challenge* to the Methodists in the socialist states — and not only to the Methodists — to arm themselves for such a dialogue. A true dialogue in this world is a bit of service in reconciliation, to which the Gospel calls us.

Finally, the Tenth World Mehtodist Conference emphasized in its way the justification and necessity for the Prague All-Christian Peace Assembly. As is known, the movement for this peace conference originated four years ago from the realization that peace has become in the atomic age *the central question of Christian existence,* and from the recognition at the same time that, while within the framework of the official Oekumene many good and useful things had been done, the peace question had not been given its due position. The latter also holds true for the Oslo conference.

The main theme of the Conference was "New Life in the Holy Spirit." Great theological concern and spiritual energy were exerted toward developing this theme in its varying aspects, in relation to personal witness and common life, to the religious office and service by the laity, to ethics and training, to processes of social development and the life of the peoples. But nevertheless, not one of the nearly fifty reports was concerned, in this time of a new sharpening of tension in world politics, with the question of "The Holy Spirit and World Peace."

Now, we should qualify this by saying that the prayer for peace had a solid place in the course of the Conference, and that in many a report the realization of political responsibility at this very moment for the bringing about of peace on earth was urged. The American Bishop Matthews said that in his opinion the secular voices in regard to atomic weapons had many times given better expression of God's will than had the voices of the church.

Furthermore, the extensive "Message to all the Methodist Churches in the World" read at the end of the Conference, contained a passage on world peace. It stated:

" The menace of War remains a threat to humanity's future, as it did when we met at Lake Junaluska five years ago. We remain convinced that 'the fruit of the Spirit is peace' and we believe that God's blessing rests on the makers of peace and not on the makers of war. We remind our members of the constructive declarations of the Methodist Conference on the subject of War and Peace, and commend these declarations to their study. We would dedicate ourselves to heed the word God has already spoken to us, and then to practice the way of the peacemaker intelligently and obediently."

In one of the declarations mentioned, it is stated that, "The influence of the of the church must therefore always be on the side of every effort seeking to remove those conditions of heart and mind, of social and international injustice, in which wars begin, and which are contrary to the spirit and teaching of Christ. It is not enough to declare the evil of war; we must actively and constantly create the will to peace, the conditions of peace, and the organization for peace. These tasks include the promotion of understanding, reconciliation, and good will; the relief of suffering; the lifting of living standards around the world; concern for the freedom and welfare of dependent and subject peoples; the removal of racial tensions; the taking of all available steps towards disarmament; the giving of encouragement and support to patient negotiation by our leaders. These efforts must be viewed as a personal Christian responsibility and steadfastly undergirded with prayer.

These statements, coming not just from a group within the Methodist Church, but from the General Conference of 1960, show that the Methodists have taken a very clear position on this question, as almost no other church has done.

But still the peace question has taken on such gravity in our time, that it must be again and again grasped and practised, in new aspects, in the concrete situation. It must not be taken care of by references to earlier declarations, as was tried in Oslo When a draft of the Message was presented to the final session of the Tenth World Methodist Conference, the section on world peace kindled a vehement discussion. Several speakers expressed dissatisfaction with this passage. Heavy applause greeted the demand for a stronger statement which would also take a position on the means of mass destruction. An American student of theology commented that one must work out the difference between God's peace and peace on earth. The authors of the Message rejected these proposals, while recognizing their fundamental justness, saying that this would mean exceeding the bounds of

the conference, since there had been no discussion of this topic in the course of the sessions.

Thus the Tenth World Methodist Conference ended with an open question on the very point with which the Prague All-Christian Peace Assembly began its work. That it became clear at the end that peace is not just one of many other questions, but instead represents the central problem for Christian existence, is one of the essential ideas conveyed by this conference to the attentive participant.

Carl Ordnung

Eine neue Gesamtdarstellung der Geschichte der Böhmischen Brüder

Rudolf Říčan, Professor für Kirchengeschichte an der Prager Comenius-Fakultät, veröffentlichte 1961 im Union Verlag zu Berlin die deutsche Fassung seiner Geschichte der Brüderunität, die bereits 1957 in Prag erschienen ist. Das deutsche Buch trägt den Titel „Die Böhmischen Brüder — ihr Ursprung und ihre Geschichte". Auf mehr als 370 Seiten schildert der Verfasser den merkwürdigen Weg der Brüder durch die Geschichte bis zur Neuzeit. Die grosse Zeitspanne von 500 Jahren mit den vielen Gestaltswandlungen im Völkerleben Mitteleuropas stellte den Verfasser vor eine schwierige Aufgabe, die er meisterhaft bewältigt hat. Knapp, aber vollständig ist seine Darstellung. Sie ermöglicht nicht nur einen synthetischen Überblick über einzelne Zeitperioden der Brüdergeschichte, die sorgfältig charakterisiert werden, sondern gewährt noch einen belehrenden Einblick in die Strukturentwicklung der Lebensordnungen der Unität und führt zu einem kritisch verantwortlichen Urteil über die zeitgemässe Evangeliumsverkündigung der Brüder. Wenn auch die Geschichte nicht mehr als ein Aufeinanderfolgen von Einzelbiographien empfunden wird (wie es noch vorwiegend in der "Kurzen Geschichte der böhmisch-mährischen Brüderunität" von Heinz Motel, Bad Boll 1956, der Fall ist), bietet Říčan doch eine Fülle von neuen biographischen Daten, soweit sie für die Gesamtgeschichte der Brüder von Belang sind. Ein Vergleich mit der grossangelegten Geschichte der Böhmischen Brüder von Joseph Th. Müller wird dem Sachkundigen sagen, wie zahlreich sind die neuen Ergebnisse der brüderischen Geschichtsforschung seit 1931. Říčan hat sie alle sachkundig in seine Geschichte verarbeitet, ohne jedoch die Darstellung durch Fussnoten belasten zu wollen.

Der Leser findet im Verzeichnis der Quellen und Literatur, die Říčan seinem Werke beigelegt hat, die bisher ausführlichste Literaturliste zur Brüdergeschichte, eine vorzügliche Arbeitshilfe auch für die weitere Forschung. Das XXIII. und letzte Kapitel, der Theologie der Brüder gewidmet, wurde von Amedeo Molnár, einem jüngeren Kollegen Říčans an der Comenius-Fakultät, verfasst.

Es gibt einen synthetische Überblick über die Hauptmotive des brüderischen Christusglaubens, ihre geschichtliche Entwicklung und Wechselwirkungen mit der Botschaft anderer Reformationskirchen. Das ganze Werk sollte auch als gewichtiger Beitrag zur Geschichte des ökumenischen Gedankens betrachtet werden, dessen praktische wie theoretische Auswirkungen es seit dem 15. Jahrhundert bis zu unseren Tagen verfolgt.

Dimensionen des Friedens

Dimensionen des Friedens — Junge Christliche Friedenskonferenz Prag 1960. Herausgegeben von M. Stöhr und R. Tietz mit einem Vorwort von Prof. D. H. Gollwitzer. — Evangelische Zeitstimmen, Bd. 4, Hamburg-Bergstedt 1961. S. 86.

Die Junge Christliche Friedenskonferenz, die vom 11. bis 14. September 1960 nach der dritten Tagung der Christlichen Friedenskonferenz in Prag selbständig getagt hat und an der Allchristlichen Friedensversammlung im Juni 1961 eine der zehn Arbeitsgruppen bildete, entwickelte sich allmählich aus einem gegenseitigen Besuch Bonner und Prager Theologiestudenten im Jahre 1958. Diese jungen Theologen willten die geführten Gespräche nicht für sich behalten, denn es wurden Themen angeschnitten, die auf eine Erörterung in breiterem Kreis drängten.

Die Thematik der Jungen Christlichen Friedenskonferenz bewegte sich in drei Gedankenkreisen, die an jeweils einem Konferenztag zur Sprache standen: Kirche — Gesellschaft — Staat. Es werden zunächst die gehaltenen Bibelarbeiten, dann die Referate und Korreferate mit aktueller Applikation angeführt. Insgesamt lässt der Band acht Konferenzteilnehmer zu Worte kommen.

Die Berichte vermitteln ein objektives Bild dieser Jugendkonferenz, an der Vertreter aus West und Ost teilgenommen haben, um eine Antwort auf die Frage zu suchen, womit die junge Generation zu einer friedlichen Zukunft beitragen kann. Wie Prof. H. Gollwitzer eingangs erwähnt, will der Band „ein Aufruf an die jungen Christen und im besonderen auch an die jungen Theologen sein, mitzumachen um die Richtung jeder echten Theologie auf die Praxis des Christseins in dieser Zeit mitzulernen". *vds*